

COLLEZIONE
DI
OPUSCOLI DANTESCHI

INEDITI O RARI

DIRETTA
DA G. L. PASSERINI

VOLUME QUINTO



CITTÀ DI CASTELLO
S. LAPÌ TIPOGrafo-EDITORE

1894

192d
Ypag

CARLO PAGANO PAGANINI

CHIOSE A LUOGHI FILOSOFICI

DELLA

DIVINA COMMEDIA

RACCOLTE E RISTAMPATE

PER CURA

DI GIOVANNI FRANCIOSI



332239
17. 16. 36.

CITTÀ DI CASTELLO
S. LAPI TIPOGRAFO-EDITORE

1894

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY



PROPRIETÀ LETTERARIA

CARLO PAGANO PAGANINI

RICORDATO DA UN SUO DISCEPOLO

....In la mente m'è fitta, ed or m'accora,
La cara e buona imagine paterna
Di Voi, quando nel mondo ad ora ad ora
M'insegnavate come l'uom s'eterna.

Inf., XV, 82-85.

Carlo Pagano Paganini, nell'aspetto e nell'animo, fu come uomo venuto da secoli lontani. Io vedo specchiata nella mia mente, che spesso lo ripensa con riverente affezione di alunno, la sua testa di bellezza antica. Fronte larga e pensosa, naso aquilino, barba e capelli nerissimi, labbra sottili e poco pronte al sorriso, quando socchiudeva gli occhi e chinava il capo meditando, era in lui somiglianza più che fraterna col San Paolo della *Cecilia* raffaellesca; ma, nell'atto di alzare lo sguardo e la mano verso gli alunni suoi, sillogizzando, e' rammentava piuttosto l'Aristotile della *Scuola di Atene*. Rado e lento al parlare per abito di raccoglimento e per difficoltà di respiro, sopravvenutagli nel colmo della virilità, persuadeva: la parola viva, stillando quasi dalla forte compagine della sua

parola pensata o dell'*interna stampa*, cadeva addentro negli animi anche men disposti a riceverla, come la goccia, stillante giù dalla roccia, a poco a poco scolpisce orma profonda nel sasso sottostante. Natura di pensatore disdegnoso e chiuso in sè, pochi lo intesero e pochissimi lo pregiarono secondo verità. Cittadino prode, vagheggiò, lontano dal volgo, un'idea nobilissima di *paese sincero*, di *popolo giusto e sano*. Educatore potente, ma non ricco di propria virtù creativa, commentò dalla cattedra, come forse niun altro seppe a' nostri tempi, l'alta dottrina di Antonio Rosmini; benchè non possedesse le attitudini del divulgatore: recò luce nuova, avvivò la forza visiva, ma nella mente di pochi. Asceta del pensiero, un po' per indole e un po' per fiera volontà d'espiazione, esercitato in severe continenze e astinenze di fantasia e di spirito, non ebbe le geniali divinazioni dell'estro; nè quel lampeggiare improvviso di parola ispirata, in che s'aprono o s'intravedono lontananze ideali, com'appunto in chiarore di lampo lontananze di mare e di cielo. La sua prosa, nell'antica e salda semplicità dell'espressione, rammenterebbe la linea degli edificî romani, se il pensiero non vi apparisse talora frastagliato in minute analisi, in distinzioni sottili, che tengono della scolastica medievale.

Tempra di filosofo, mente austera e teosofica,

il Paganini nel Poema sacro vide il tempio, ove l'arte umana, ispirata dalla fede, fa sentire l'Ineffabile. Questo egli principalmente dimostra, pur rendendo onore all'ingegno sovrano del Poeta, nel discorso "La teologia di Dante"; discorso, che qui non si dà, perchè fa parte di volume troppo noto.¹ Ma de' suoi forti studi danteschi fanno, credo, miglior fede le chiose, che qui si dànno raccolte e ordinate;² dove, cercando, *con occhio chiaro e con affetto puro*, dentro al fantasma poetico l'occulto e il divino, il Paganini riuscì ad avvertire per la prima volta o a far meglio palesi germi preziosi di verità filosofiche.³ Così nelle permutazioni della Fortuna (*Inf.*, VII, 61-69) additò i *ricorsi* vichiani; e nel *sillogismo* delle *vecchie* e delle *nuove cuoja* (*Pa-*

¹ *Dante e il suo secolo*: Firenze, Cellini, 1865, pag. 515.

² Ordinate per ragione di tempo. Soggiungo che questa ristampa fu condotta con amore di sincerità anco nelle minime cose.

³ Ho caro che Tommaso Casini, già mio discepolo nel Liceo di Modena, abbia rammentato tre volte (*Inf.*, IV, 144; VII, 73; *Purg.*, XVIII, 55), sia pure inconsapevolmente, il *maestro* del *maestro* suo; e una di queste tre volte (*Purg.*, XVIII, 55) offerto a' lettori della sua diligente esposizione del Poema la stillata sostanza di chiosa paganiniana.

Lo Scartazzini, commentando la terza Cantica, cita il Paganini due volte (XXIV, 91-94: XXIX, 46-63), ma la seconda volta, dopo averlo citato, se ne discosta senza dir perchè; e nel Commento all'*Inferno* (VII, 73; edizione minore) attribuisce a me, certo per errore di trascrizione, ciò, che il Paganini argomenta sull'apodosi della comparazione dantesca tra gli splendori del mondo e quelli de' cieli.

rad., XXIV, 91-94) il *sillogismo della storia*, che si bene armonizza col sillogismo del cosmo e col sillogismo della trinità divina;¹ cioè le tre grandi età della *Preparazione* a Cristo, dell'*Avvento* di Cristo e della *Santificazione* in Cristo. Così nettamente distinse, restringendolo alla creatura uomo, l'amore *naturale* da quello d'*animo*;² dichiarò da maestro il verso: "Averroè, che il gran commento feo „; segnò il giusto valore della frase "uomo non sape „ là, dove si tocca dell'origine dell'idee, e dimostrò da par suo che cosa valga nel linguaggio degli Scolastici *subietto degli elementi*.³ Le note dichiarative non fanno una grinza: quanto alle altre, io già ne apersi, o diedi a divedere, l'animo mio nel Libro delle *Ragioni*.⁴ Ma, pur dissentendo in parte, riconosco

¹ Paolo Perez, in una sua lettera al Paganini, scrive: "Intendo assai bene la verità e la bellezza di que' tre sillogismi della *Storia*, della *Cosmologia*, della *Teologia*; armonia del creato e dell'increato, che non vidi mai annunziata in forma somigliante „. *Lettera di P. Perez al prof. P. Paganini* (Nozze Perez-Fochessati), Verona, Franchini, 1884.

² Nicolò Tommasèo si dice lieto d'esser corretto dal Paganini, ch'egli giudica *uno de' più idonei a scrutare le intenzioni, le dottrine, le origini* del verso dantesco; nobilmente confessa d'avere errato, restringendo ai corpi l'*amor naturale*, ma insieme consiglia il Paganini di non restringere quest'amore, ch'è l'*arco fatale* nell'inno dell'ordine (*Parad.*, I, 119), entro i confini della creatura intelligente. — *Nuovi studi su Dante*, Torino, 1865, pag. 27.

³ Il Giuliani in una postilla marginale, che Giacomo Poletto riferisce (*Dizionario dantesco*, VI, 327), volle far suo, credo, il pensiero del Paganini.

⁴ *Nuova raccolta di scritti danteschi*, Parma, Ferrari e Pellegrini, 1889, pag. 83-89; 183-184.

volentieri che tutte queste chiose dantesche, come i lavori più gravi “ Saggio cosmologico su lo spazio „¹ e “ Delle più riposte armonie tra la filosofia naturale e la soprannaturale „² sono bellissimo documento d'intelligenza acuta e serena, d'abito di ragionare diritto e spedito, di chiarezza viva di scienza convertita, per lunga meditazione, in nutrimento del pensiero, in forza operosa dello spirito. Se non che la maggiore e miglior parte dell'uomo, secondo me, non si palesò negli scritti e nemmeno nell'atto dell'insegnare dalla cattedra; sì nel conversare casalingo e nel costume.

Tra le ricordanze della mia vita di scolaro sempre mi sarà carissima quella de le veglie passate a Pisa in casa Paganini: dove, spogliata la toga del professore, l'uomo appariva in tutta la sua grande bontà d'intelletto e di cuore, e il maestro ci si mutava in consigliere, in amico, in fratello. Quante dispute gentili; quanto fervore e quanta allegrezza, nella serenità del confidente colloquio, di pensieri e di affetti, sempre accesi nel piacere del vero! Io penso che la sua natura di educatore per eccellenza ben si palesasse allora. Chi lo conobbe solo tra le pareti della scuola dovette averlo in riverenza, ma forse non lo amò; chi lo conobbe in casa, dovette

¹ Pisa, Nistri, 1862 (Estr. dagli *Annali delle Università toscane*).

² Pisa, Nistri, 1861.

amarlo come padre. Semplicissimo in ogni manifestazione del suo spirito, il Paganini pur servava costante dignità e non cercata eleganza di veste, di portamento, di gesto e di parola. Quando lavorava nel suo caro orticello, spampinando la pèrgola, potando qualche pianta o zappettando con fretta allegra, portava zoccoli alla contadinesca, rimboccava fino al gomito le maniche della camicia e, se la stagione lo consentisse, stava contento a sommo il petto, come quel del Nerli, a la *pelle scoperta*: chi lo avesse veduto di lontano, poteva scambiare con un forte, lindo e sollecito massaio delle campagne toscane; ma da vicino, anche nell'umile esercizio dell'ortolano, ciascuno avrebbe notato quell'aura, che si diffonde nel volto e nella persona da regale nobiltà di pensiero. Uscendo dall'orticello, lasciava gli zoccoli, indossava una veste giornaliera, ma (direbbe un antico) *onesta*, ed entrato nel suo studinolo, ripigliava con alacrità nuova il lavoro intellettuale per qualche ora interrotto. Amico di solitudine, mesto e pensoso per lo più, terribile negl'impeti dell'ira, ebbe grande gentilezza di cuore, accorgimenti di bontà materna. Innamoratissimo de' giovani e de' fanciulli, in mezzo a loro si trasmutava come per incanto: sorrideva amabilmente e amabilmente parlava, temprando per affetto la sua gagliardissima voce a modulazioni soavi; e l'occhio, spesso pieno d'ombra sotto le folte soprac-

ciglia aggrottate, si affissava, tutto schiarato, in quei visi ridenti e lampeggiava d'amore. Educatore di sè in gran parte, fidente nella virtù del volere,¹ seppe insegnare a' giovani, che lo avvicinarono, il proposito e l'arte di migliorare il proprio spirito. Io, mi gode l'animo d'aver qui l'occasione di confessarlo, riconosco intero da lui il principio di un'educazione intellettuale, che a poco a poco mi rinnovò, distruggendo o mortificando i mali abiti della casa e della scuola. Nè le meditazioni austere spensero o scemarono nel Paganini il senso del bello, ma lo fecero più delicato, più fine e profondo.² Delle arti figurative, conoscitore e giudice arguto d'ogni lor passo, molto si diletto; e fu egli stesso disegnatore corretto. La poesia sentì come pochissimi;³

¹ Notabili queste sue parole: "Quello che è difficile, sia pur difficile quanto si vuole, non è impossibile; e quello, che non è impossibile, o prima o poi, o da un uomo o da un altro si fa". (Cf. pag. 99 di questo volumetto).

² Pur negli scritti qui raccolti è qualche vestigio, benchè raro e fuggevole, del suo sentire gentile, come là dove accenna l'evidenza pittrice del verbo *velare per ventilare* (pag. 14) e dove l'armonia della terzina: "Ma ella s'è beata e ciò non ode", chiama *anticipazione* di quel *nuovo modo di poesia*, che l'Alighieri riserbava al *Purgatorio* e al *Paradiso* (pag. 47).

³ Nè soltanto la poesia pensata ed eletta, ma l'improvvisa e campagnuola. Villeggiando sui colli di Pistoia, raccolse con amore motti e canti popolari, e della *Ninna nanna* "Quando a letto vo la sera", disse cose nuove e belle. (*Lettera ai giovani Alessandro Morelli e Antonietta Pierantoni fatti sposi*, Lucca, Canovetti, 1868.)

e due tra tutti i poeti predilesse, perchè meglio rispondenti all'indole e all'educazione del suo spirito: Dante, di cui ho già detto, e Virgilio. Peccato che tante sue belle considerazioni su questi due poeti, onde nel conversare quotidiano non fu punto avaro a' giovani, sieno fuggite con la sua voce, o mutate in seme di troppo diversa germinazione nella mente di chi le ascoltò! V'hanno uomini, che la scarsa loro ricchezza d'intelletto e di cuore spargono subito per mille rivoletti fuori di sè: altri, possessori di grande ricchezza interiore, somigliano a quelle nascoste e profonde sorgenti della terra, che non si veggono, nè si odono, ma si argomentano da la più lieta verzura e dal fitto fiorire del terreno sovrastante. Tra questi ultimi è da porre Carlo Paganò Paganini, che molto seppe, molto e bene amò; ma parlò poco e pochissimo scrisse: eppure molti scritti e molti fatti buoni, generati o cresciuti dalla dottrina, dal consiglio, dall'esempio di lui, attestano della sua ricca e verace bontà.

Roma, il 9 gennaio del 1894.

G. FRANCIOSI.

Di un luogo del *Purgatorio* di Dante, che non sembra essere stato ancora dichiarato pienamente. ¹

Ragionando dell'amore, Virgilio, nel canto XVIII del *Purgatorio*, secondo la naturale filosofia, dice:

Ogni forma sustanzial, che setta ²
È da materia, ed è con lei unita,
Specifica virtude ha in sè colletta,
La qual, senza operar non è sentita,
Nè si dimostra ma che per effetto
Come per verdi fronde in pianta vita.
Però là onde vegna lo intelletto
Delle prime notizie uomo non sape,
E de' primi appetibili l'affetto,
Che sono in voi sì come studio in ape
Di far lo mele; e questa prima voglia
Merto di lode o di biasmo non cape.
Or perchè a questa ogni altra si raccoglie,
Innata v'è la virtù che consiglia
E dell'assenso de' tener la soglia.

¹ Dall'*Araldo cattolico*: Lucca, 1857, an. XIV, n. 13 (G. F.).

² Il Paganini, lo avverte una volta per sempre, nelle sue oiazioni della *Commedia* fu solito di serbar fede al testo della Volgata; ma, venuto in luce il testo di Francesco da Buti, qualche volta amoreggiò con questo; come là, dove ai plurali *verdi fronde* e *primi appetibili* sostituì i singolari bellissimi *verde fronda* e *primo appetibile*. Cfr. pag. 75-76 (G. F.).

Quest'è il principio, là onde si piglia
 Cagion di meritare in voi secondo
 Che buoni e rei amori accoglie e viglia. ¹

E queste cose son dette per soddisfare alla
 questione proposta da Dante colle seguenti parole:

. Ti prego, dolce padre caro,
 Che mi dimostri amore, a cui riduci
 Ogni buono operare e il suo contraro.

Infatti nel canto antecedente Virgilio, trattando il medesimo argomento, aveva pronunziato:

Nè creator, nè creatura mai
 fu senz'amore
 O naturale, o d'animo.
 Lo natural fu sempre senza errore;
 Ma l'altro puote errar per malo obietto,
 O per troppo, o per poco di vigore.
 Mentre ch'egli è ne' primi ben diretto,
 E ne' secondi sè stesso misura,
 Esser non può cagion di mal diletto;
 Ma, quando al mal si torce, o con più cura
 O con men che non dee, corre nel bene,
 Contra il fattore adovra sua fattura.
 Quinci comprender puoi ch'esser conviene
 Amor sementa in voi d'ogni virtute
 E d'ogni operazion, che merta pene.

Ora di quella terzina del primo passo: *Or perchè a questa*, ecc. trovansi nei commentatori

¹ Questo verbo *vigliare*, che dal Biagioli viene erroneamente confuso con *vagliare*, e che forse ha tratto origine dal latino, significando esso pulire il mucchio del grano con una granata o con un mazzo di frasche dalle paglie, stecchi e simili cose senza pregio (lat. *vilia*), ce ne fa tornare alla mente un altro, che sebbene ci paia bellissimo, e sia vivente in bocca dei campagnuoli, con tutto ciò, a quanto sappiamo, non ha ricevuto l'onore d'essere accolto nei vocabolari. È questo il verbo *velare*, che significa nettare il grano dalla pula, gettandolo contro vento; e se pure non è una sincope di *ventilare*, conviene credere che i contadini lo abbian tratto pittorescamente dall'immagine d'una vela, che presenta la pula fuggendo via portata dal vento.

della Divina Commedia tre principali spiegazioni. Una, seguita anche dal Venturi e dal Biagioli, è del Daniello, il quale scrive: *l'ordine è: " la virtù che consiglia „, cioè la ragione, " v'è innata „, cioè nata insieme con voi, " perchè „, affin che ogni altra voglia, che nasca in voi, si unisca, accompagni e raccolga a questa virtù, la qual dee tener la soglia, ecc.* Un'altra è del Lombardi, il quale così interpreta: *Or " perchè „, affinché a questa prima, naturale ed innocente voglia si " raccolga „, si accompagni ogni altra morale e lodevole virtù, " innata v'è „, data vi è fin dal vostro nascimento, " la virtù che consiglia „, la ragione che vi deve consigliare e regolare i vostri appetiti.* La terza, infine, è del Tommasèo, che, a pag. 406 del *Commento*, n. 21 [F], esprime il concetto dell'Alighieri in questo modo: *Acciocchè questo primo natural desiderio e intelligenza sia quasi centro ad ogni altro vostro volere e sapere acquisito, avete innata la ragione, da cui viene il libero arbitrio; sicchè tutti sieno non men del primo conformi a natura.* Qual è il valore di queste spiegazioni? Esaminiamole brevemente.

A veder l'improbabilità della spiegazione del Daniello basta considerarla rimpetto alla ragione grammaticale. Nel verso: *Or perchè a questa ogni altra si raccoglie* dei due pronomi *questa* e *ogn'altra*, che essendo ambedue femminili e uniti in un sol membro, ognuno riferirebbe ad un medesimo nome, egli al contrario riferisce il primo al susseguente *virtù*, e il secondo al precedente

voglia; attribuendo così all'Alighieri un costrutto non solamente ardito, ma pur anco sì strano, che non se ne trova esempio nè pur forse negli scrittori latini, tuttochè la lingua loro concedesse tanta libertà d'allontanarsi dall'ordine naturale delle parole.

Lo stesso rimprovero può farsi pure al Lombardi; il quale non si diparte dal Daniello se non in questo, che il primo di quei pronomi riferisce a *voglia* e il secondo a *virtù*, cioè mette innanzi quel che l'altro avea messo dopo, e pospone quel che l'altro avea anteposto. Ciò non ostante ne risulta quindi un senso tanto differente, da rendere la spiegazione del Lombardi meno improbabile di quella del Daniello; perchè lascia a soggetto della relazione, accennata da Dante in questo verso, la *prima voglia*, o *l'affetto dei primi appetibili*, come rettamente si dice, *naturale e innocente*, sebbene per termine di essa relazione non si prendano poi le altre voglie od affetti, ma piuttosto le morali e lodevoli virtù. È vero che le morali e lodevoli virtù hanno per natura di dirigere e ordinare gli affetti tutti dell'animo, e che perciò nella espressione usata dal Lombardi sono implicitamente contenuti anche questi, ma ciò non basta a giustificarlo; essendo che qui trattavasi appunto di mostrare come gli affetti diventino virtù e anco vizi, e nella chiosa del Lombardi questa dimostrazione rimane un desiderio, avendo egli preso, come abbiain detto, per termine della relazione le virtù bell'e formate.

Con mente più filosofica ha studiato, come gli altri, così questo passo della Divina Commedia il Tommasèo; ha riferito tutt'e due i pronomi al medesimo nome *voglia*, che li antecede, e ha scorto fors'anco la vera relazione, che noi crediamo essersi inteso dall'Alighieri di porre tra l'affetto dei primi appetibili e ogni altro affetto, che di poi si svolge nell'animo nostro, senza che però l'intendimento del poeta resti a pieno illustrato. Imperocchè, ritenuto per indubitabile che *questa valga questa prima voglia*, che è in noi naturalmente, e *ogni altra valga ogni altra voglia*, che in noi possa accendersi nel corso della vita, v'è da risolvere la questione, a cui fa luogo il verbo *raccogliersi*; che è quanto dire quale relazione precisamente abbia voluto il poeta esprimere con esso verbo fra quelle cose. E qual è questa relazione secondo il Tommasèo? È una relazione simile a quella, che i punti d'una circonferenza, o i raggi d'un cerchio, hanno col centro, giacchè dice: *acciocchè questo primo natural desiderio e intelligenza sia quasi centro ad ogni altro vostro volere e sapere acquisito*, ecc. E per fermo, *raccogliersi* significa anco *concentrarsi*, e più d'un esempio ce ne offre lo stesso Dante. Ma siffatta spiegazione, ci sia permesso di dirlo francamente, non isnuda il concetto filosofico voluto esprimere da Dante, lo lascia involto nel velo della metafora, e però non può essere avuta per sufficiente.

Il poeta nel canto XVII avea fatto dire a

Virgilio che amore è *sementa* in noi d'ogni virtù e d'ogni vizio: nel XVIII vuol fargli provare la verità di questo dettato, comune alla pagana e alla cristiana sapienza. A tale uopo egli, in persona del suo duce e maestro, risale col pensiero alla costituzione primitiva dell'essere umano: in esso, egli dice, oltre la *materia*, v'è una *forma* immateriale, fornita di una *virtù o potenza specifica*, la quale non si dimostra che ne' suoi effetti, cioè nelle sue operazioni, *come per verdi fronde in pianta vita*. Questa potenza specifica può considerarsi da due lati, in quanto è passiva e in quanto è attiva: in quanto è passiva è *l'intelletto delle prime notizie*, in quanto è attiva è *l'affetto dei primi appetibili* (S. Tommaso, *Contra gent.*, II, 60 e IV, 19).¹ Quindi non è maraviglia che l'uomo non sappia donde gli vengano siffatte cose, non essendone mai stato privo e appartenendo alla sua natura in quel modo medesimo, che all'ape, per esempio, appartiene *lo studio*, ossia l'istinto, *di far lo mèle*. Ora quell'affetto dei primi appetibili è senz'alcun merito, perchè non dipende dal libero arbitrio; il quale soltanto è *principio, là onde si piglia Cagion di meritare*. Non per tanto esso, non avendo per oggetto altro che il bene conveniente all'umana natura, è un affetto sotto ogni aspetto irreprensibile. Non si può concepire non solo una creatura, ma nè meno il Creatore senza amore alcuno; sebbene

¹ In vece di IV, 19 era da porre: III, 45 (G. F.).

nella creatura ragionevole ne possano essere di due sorte, uno *naturale*, o istintivo; e l'altro d'*animo*, o deliberato: il primo dei quali è *sempre senza errore*, perchè è l'opera della stessa sapienza divina, mentre il secondo *puote errar per malo obbietto*, *O per poco o per troppo di vigore*, secondo che dalla libera volontà o è volto a ciò che è intrinsecamente male, oppure anco a ciò che è bene, ma senza quella misura che risponda al suo vero pregio. Come accade adunque che sia *Amor sementa in noi d'ogni virtude E d'ogni operazion che merta pena?* Ciò accade: 1° perchè dal primo amore, che Dio medesimo ha posto nell'uomo, si svolgono altri amori, come dalla forza vegetativa delle piante nascono i ramoscelli e le foglie, che le adornano, e dall'istinto dell'ape i vari movimenti, coi quali essa sugge l'umor de' fiori, lo converte in miele e lo deposita nell'alveare; 2° perchè questi secondi amori possono esser conformi a quel primo essenziale all'uomo e rettilissimo, ovvero anche difformi, siccome avviene ogni volta che o finiscano in oggetto per sè malo, o non serbino il debito modo ed ordine nei beni; 3° perchè la ragion pratica, o assecondando o promovendo colla sua libera efficacia cotesti amori, fa che la rettitudine loro o la loro malvagità sia imputabile all'uomo, e, divenuti abituali, diano carattere alla sua condotta, in altre parole, originino le virtù ed i vizi. E da tutto questo si fa manifesto, che, quel primo amore, sì rispetto agli amori secondi,

come rispetto alla ragion pratica (convenientissimamente chiamata da Dante *la virtù, che consiglia, E dell'assenso de' tener la soglia*, dall'ufficio a cui è stata destinata), è come una cotal regola od esemplare; cioè, rispetto agli amori secondi, perchè non possono esser ragionevoli e onesti se non seguendolo e imitandolo, e rispetto alla ragion pratica perchè deve procurare, che essi nel fatto lo seguano e lo imitino. E diciamo una cotal regola od esemplare; conciossiachè la natural tendenza a quel bene, che conviene all'esser nostro, per sè non è che un fatto, e un fatto, in quanto tale, non ha la ragion di regola o di esemplare, ma solamente può parteciparne in quanto è segno d'un'idea (San Tommaso, *Summa*, I^a II^{ca} 94,¹ “*della legge naturale*,” e altrove). Se si vuol dunque, commentando questo luogo di Dante, andare al fondo, non bisogna contentarsi di rendere il *raccogliersi per concentrarsi*, ma bisogna di più ridurre lo stesso *concentrarsi* al suo senso filosofico, il quale non ci sembra poter esser diverso da quello, che abbiamo indicato, cavandolo dal valor logico dei concetti, che Dante ha espressi nei canti XVII e XVIII del *Purgatorio*. Che se il nostro *raccogliere* è dal latino *colligere*, e *lex* è detta, come pensò Cicerone, da *eligere*, ognun vede la profonda convenienza che quel si *raccoglie* ha coll'ufficio, che,

¹ Per tutta chiarezza la citazione dovrebbe esser così: *Prima secundae S. theol., quaest. 94* (G. F.).

giusta la mente di Dante, noi crediamo di dovere attribuire al primitivo e immanente atto della parte affettiva dell'anima umana. La interpretazione da noi proposta non contraddice adunque quella data dal Tommasèo, ma, se non c'inganniamo, la compie, recandola fino a quel termine dov'egli avrebbe ben saputo recarla, e in maniera a pezza più conveniente, solo che avesse fatto colla riflessione qualche altro passo nella via medesima in cui si era posto.¹

Ma se la nostra interpretazione e quella di Tommasèo si possono così accordare, è però vero che in ciò che la nostra piglia a suo fondamento dal canto XVII non si accorda punto colla chiossa quivi fatta dall'illustre critico. Perocchè dove il poeta dice, che creatura non vi fu mai senza amore, *o naturale o d'animo*, egli spiega l'uno per amor di *corpi*, l'altro per amor di *spiriti*; noi al contrario, come abbiamo accennato di sopra,

¹ L'OZANAM, che alcuni non sanno stimare senza esagerarne i meriti, il principale dei quali per noi è di avere coll'opera sua additato agl'italiani che vi è un lavoro da fare, intende per *prima voglia* il *primo moto* o dell'irascibile o del concupiscibile, che i moralisti insegnano esser privo di merito e di demerito. * Dio sa dunque in che strano modo intendeva a collegare colle precedenti la terzina che qui abbiamo esposto.

* *Dante et la philos. catholique au XIII siècle* (Paris, 1872; pag. 207-210). L'Ozanam, a proposito di due luoghi del Convito (IV, 22 e IV, 26) commenta: « Il y a trois sortes d'appétits. Le premier, naturel, qui n'a point conscience de soi, et qui est la tendance irrésistible de tous les êtres physiques à la satisfaction de leurs besoins; le second, sensitif, qui a son mobile externe dans les choses sensibles, et qui est concupiscible ou irascible tour à tour; le troisième, intellectuel, dont l'object n'est appréciable qu'à la pensée. Ces appétits eux-mêmes peuvent se réduire à un seul principe commun, l'amour. » Ma la *prima voglia* di questo luogo del *Purgatorio* è a lui « premier acte, instantané et irréflecti » della *virtù specifica*, « disposition spécifique, naturelle, qui ne se révèle que par ses effets » (G. F.).

intendiamo pel naturale l'amore *istintivo*, e per quello d'animo l'amore *deliberato*. E ci pare che giustifichi questo nostro modo d'intendere il contesto del canto suddetto, e l'insegnamento comune degli scrittori, da cui Dante traeva, fra i quali a noi basti il menzionare san Bonaventura, che nel *Breviloquio* distingue, appunto, due guise di operare delle nostre affezioni, cioè per un *moto naturale* e per *iscelta deliberata*. Diremo pertanto, senza timore di offendere il grand'uomo, che la sua chiosa di questo sublime luogo di Dante, il quale può dirsi in germe un intero sistema di filosofia morale, pecca nel punto di partenza, non afferrando la giusta distinzione tra l'amor naturale e gli amori deliberati, e pecca nella conclusione, lasciando qualche cosa d'indeterminato sulla relazione del primo verso coi secondi. Di che però non tanto vogliam fargli biasimo, quanto rendergli giusta lode d'aver saputo più addentro d'ogni altro vedere nel pensiero di Dante.

Sopra un luogo della Cantica del *Paradiso*¹

1. Beatrice nel canto XXIX del *Paradiso*, narrando filosoficamente la creazione delle cose, dice degli angeli:

Nè giugneriesi, numerando, al venti
Sì tosto, come degli angeli parte
Turbò 'l subietto de' vostri elementi.

Tutti gli interpreti, per quanto io mi sappia, per *subietto de' vostri elementi* hanno inteso la *terra*. Peraltro alcuni hanno inteso la terra come *elemento*, altri la terra come *corpo*. È de' primi, per cagion d'esempio, Francesco da Buti, che spiega la sentenza di questa terzina colle seguenti parole: *Da chi numerasse da uno in vinti non si giungerebbe sì tosto al vinti, come tosto parte delli angeli, poi che furono creati, incontanente cadder di cielo in terra, e mutò o vero turbò, secondo altro testo, lo subietto de' vostri elementi, cioè di voi omini, cioè la terra*

¹ Dall' *Istitutore*: foglio ebdomadario d'istruzione e degli atti ufficiali di essa. Torino, tip. scolastica di S. Franco e figli, 1861, an. IX, n. 32 (G. F.).

che è subietto dell'acqua, dell'aere e del fuoco, poichè a tutti è sottoposta; e bene lo mutò e turbò, imperò che prima era pura, e poi fu infetta. (Così il codice Magliabechiano). De' secondi poi è il Tommasèo, perchè dopo aver dato *terra* per equivalente di *subietto de' vostri elementi*, aggiunge questa ragione: *La terra è soggetto dei quattro elementi, aria, fuoco, acqua e terra.* Dove è chiaro che *terra* la prima volta significa il corpo o globo da noi abitato, e la seconda volta l'infimo de' quattro elementi distinti dagli antichi. Mi sia permesso di dire, che nè i primi nè i secondi mi paiono aver colpito nel segno.

2. Il nome *subietto* o *soggetto*, come sostantivo, appartiene alla lingua filosofica, ed ha un senso dialettico ed un senso metafisico. Nel senso dialettico indica uno de' termini del giudizio o della proposizione, quello cioè del quale l'altro, che chiamasi *predicato*, si afferma o si nega. E di qui, per estensione, nasce un altro senso, esso pure dialettico, quando di questa voce si usa a dinotare ciò su cui verte, non una semplice proposizione, ma molti ragionamenti ordinati e connessi, siccome sono nella scienza. In metafisica poi *subietto* ora significa la *causa efficiente* di qualche cosa, come in quel luogo del *Purgatorio*, canto XVII:

Or, perchè mai non può dalla salute
 Amor del suo subietto volger viso,
 Dall'odio proprio son le cose tute;

ora invece significa la *causa materiale*, come in questi versi del *Paradiso*, canto II:

Or, come ai colpi degli caldi rai
Della neve riman nudo il soggetto
E dal colore e dal freddo primai, ecc.

E quest'ultimo è il significato, che io credo debba attribuirsi alla parola *subietto* nella terzina, di cui è questione; cosicchè altro non s'intenda aver voluto Dante esprimere in essa, se non che alcuni degli angeli, partitisi dal divino volere, colla naturale loro potenza indussero disordine nella materia degli elementi, de' quali è composta questa parte a noi destinata dell'universo.

3. Ciò si parrà chiaro considerando che il nostro poeta parla qui da teologo e da filosofo, uffici ai suoi tempi inseparati, e che ne' tempi posteriori, per grande sventura delle due scienze sovrane, non fu stimato assai di distinguere. Ora che insegna la teologia a proposito degli angeli ribelli a Dio? Ella insegna che ministri, anche dopo la loro caduta, della Provvidenza divina, si aggirano in questo nostro mondo, tribolandoci non solo colle malvagie istigazioni, ma eziandio colle tempeste, colle pestilenze ed altri mali di tal genere. Sono notissimi i passi dell'epistola di s. Paolo agli Efesini (II, 2; VI, 12); dove cotesti spiriti sono chiamati principi aventi potestà su quest'aria. Ma i padri, appoggiati ad altre autorità della scrittura ed ai fatti in essa

raccontati, ritennero che la potestà loro si estendesse su tutta, in generale, la materia ed i corpi terrestri. Valga, per ogni altra, la testimonianza di sant'Agostino, lib. II, cap. 23, "*De doctrina christiana*„: *Hinc enim fit, ut occulto quodam iudicio divino cupidi malarum rerum homines trañantur illudendi et decipiendi, pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus previcatoribus angelis, quibus ista mundi pars infima secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinae providentiae lege, subiecta est.* Ora gli scolastici, come ognun sa, non fecero che ripetere le dottrine teologiche dei Padri, dando loro una forma scientifica, secondo i principii e il linguaggio della filosofia aristotelica; la quale per essi, almeno per nove delle dieci parti, era pura e pretta verità. Quindi il miscuglio, che trovasi nei trattati di teologia degli scolastici, degl'inconcussi dommi della fede colle fallaci opinioni dello Stagirita. Del qual miscuglio n'abbiamo un esempio in questo stesso argomento, che qui tocchiamo.

Generalmente gli scolastici dietro ad Aristotile pensarono che altra fosse la materia dei cieli, altra la materia, onde è fatto il mondo sullunare; quella fosse immutabile e incorruttibile, questa soggetta a mutamento e corruzione; perocchè, dicevano, quella è in potenza alla sola forma che ha, questa, al contrario, è in potenza a molte forme e diverse. Dal che san Tommaso di Aquino conchiude che fra la materia de' corpi

celesti e la materia degli elementi del nostro mondo non vi ha una comunanza che di concerto: *Non est eadem materia corporis coelestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt ratione potentiae* (*Summa*, p. I, quæst. LXVI, art. 2). E per questo appunto Dante, nel citato canto II del *Paradiso*, appella *preziosi* i corpi celesti.

Ora, che cosa è, conforme queste dottrine cosmologiche degli scolastici, il subietto degli elementi? Il subietto degli elementi è la materia prima del mondo sullunare, subiettata ad una certa forma, prima nei *corpi semplici*, aria, acqua, ecc., e di poi nei corpi misti, minerali, piante, ecc. Imperocchè gli scolastici per materia e subietto intendevano la medesima cosa colla sola differenza, la quale trascuravano ogni volta che loro non bisognasse di procedere con tutto il rigore dialettico, che il subietto ha relazione con una forma attuale, mentre la materia ha relazione con una forma potenziale. *Ista videtur esse differentia inter materiam et subiectum* (dice Alessandro d'Ales, *In Metaph. Aristotelis*, VIII, 13), *quia materia dicit rem suam in potentia ad formam, ut transmutabilis est ad ipsam per viam motus et fieri; et ideo quae sine fieri introducuntur, non proprie habent materiam ex qua: subiectum autem dicit rem suam ex hoc, quod substantiat formam; et ideo omne quod substantiat formam potest vocari subiectum, licet aliquo modo possit vocari materia.*

4. Pertanto ciò che Dante, ne' versi riferiti, chiama *il subietto de' vostri elementi*, corrisponde a capello, a ciò che Aristotile, nel libro II, cap. 1, *Della generazione e della corruzione*, chiama, con parole affatto equivalenti, υποκειμενην ὕλην. Nel qual luogo, se il filosofo rigetta l'opinione di quelli, che ponevano un unico subietto di tutti gli elementi, è però manifestissimo che la rigetta solamente in quanto quel subietto pretendevano essere un cotal corpo separabile e stante da sè, σωμα τε ὄν καὶ χωριστόν. Ed invero, più sotto, divisando l'ordine delle entità, che concorrono a costituire i corpi primi, ossia gli elementi, pone in primo luogo la *materia*, in secondo luogo la *contrarietà* ed in terzo luogo gli *elementi*: *Ma poichè i corpi primi son fatti in questo modo di materia, di essi pure conviene determinare qualche cosa, supponendo che una materia inseparabile, ma soggetta a qualità contraria, sia il loro primo principio; perocchè non è il calore materia del freddo, nè il freddo del calore, ma ciò che sottostà ad entrambi. Laonde primieramente che il corpo sensibile esista in potenza, è il principio: di poi vengono le stesse qualità contrarie, come il calore e il freddo: da ultimo il fuoco e l'acqua e le altre cose di tal sorta.* E questa è la costante dottrina degli scolastici, e a tenore di questa vuolsi intendere quello che Dante accenna del termine dell'azione perturbatrice degli spiriti perversi. Imperocchè da una parte troppo è inverosimile che egli non

abbia parlato a tenore di tal dottrina, solendo egli esprimere nei suoi mirabili versi le dottrine filosofiche della scuola e colle stesse formole da lei celebrate: dall'altra, ritenuto che la cosa sia così, dal passo controverso esce un senso, che a pieno si accorda coll'insegnamento teologico circa la presente potenza degli angeli rei. All'opposto nelle altre due interpretazioni codesta loro potenza si limita a capriccio a farsi strumento dell'odio loro contro Dio e gli uomini la sola terra, o vuoi come elemento, o vuoi come corpo; nè si tien conto del linguaggio filosofico dell'autore, quanto è giusto che si faccia, poichè la parola *subietto*, mi si conceda di ripeterlo, appartiene al linguaggio filosofico, e qui precisamente al linguaggio metafisico, nel qual linguaggio *subietto* non significò mai, se la memoria non mi fallisce, un ordine di più cose per la loro collocazione nello spazio, siccome sembra che vogliano coloro che hanno *subietto de' vostri elementi* per una perifrasi di *terra*.

Finalmente osserverò che coll'assegnare per termine all'azione degli spiriti angelici ciò che di primo si concepisce ne' corpi come corpi, non si attribuisce all'Alighieri un pensiero frivolo da sbertarsi, ma degno delle più serie considerazioni del filosofo. Il dominio degli spiriti puri sulle cose materiali, e l'origine di certe forze, che su esse si manifestano, sono due grandi misteri; i quali forse si compenetrano in uno, e quest'uno è riserbato di vedere svelato, quan-

to all'intelligenza nostra è possibile, allorchè i metafisici s'intenderanno un po' più di fisica e i fisici di metafisica e tutt'e due di teologia.

Pisa, 14 luglio 1861.

L'Averroè della Divina Commedia¹

È notissimo che Dante fra i saggi sospesi nel primo girone dell'*Inferno*, o per non avere ricevuto il battesimo, o per non avere adorato Id-dio debitamente, colloca ancora

Averrois, che il gran commento feo.

(*Inf.*, c. IV, v. 144).

Ora l'editore pisano delle Lezioni di Francesco da Buti sulla Divina Commedia a questo verso fa la nota seguente: *Averrois, sebbene commentasse Aristotile, professò dottrine opposte al greco filosofo; onde i commenti di lui non furono in molto credito appo degl' Italiani. Qui dunque " il gran commento " potrebb'esser anche detto con ironia* (T. I, pag. 141). Noi non possiamo pregiare la novità di questa osservazione, perchè ci sembra mancare affatto di verità. E non intendiamo come il benemerito editore non si sia accorto di un difetto sì grave, quando lo stesso contesto assai chiaramente esclude il disprezzo e lo scherno dell'ironico parlare. Invero, dopo aver detto il

¹ Dalle *Lecture di famiglia*, tomo III, decade seconda (G. F.).

nostro poeta com'egli, guidato da Virgilio, avesse trovato in quel suo limbo Omero, Orazio, Ovidio e Lucano, e come tutt'insieme si fosser mossi alla volta di un nobile castello,

Sette volte cerchiato d'alte mura,
Difeso intorno d'un bel fiumicello,

prosegue il racconto così:

Questo passammo come terra dura:
Per sette porte entrai con questi savi:
Giugnemmo in prato di fresca 'verdura.

Quali genti abitavano un luogo così distinto?
Di che condizione erano e di che stima degne?
Quali sentimenti suscitò la lor vista nel petto
dell'Alighieri? Ecco com'egli esprime tutto ciò:

Genti v'eran con occhi tardi e gravi,
Di grand'autorità ne' lor sembianti,
Parlavan rado con voci soavi.
Traemmoci così dall'un de' canti
In loco aperto, luminoso ed alto,
Sì che veder si potean tutti quanti.
Colà, diritto sopra il verde smalto,
Mi fur mostrati li spiriti magni,
Che di vederli in me stesso n'esalto.

E qui incomincia a enumerare questi spiriti magni, e, fatta menzione di molti, non potendo ritrarre a pieno di tutti, chiude la sua enumerazione con

Averrois, che il gran commento feo.

Chi non vede che tutta l'orditura della narrazione vieta di pensare che in tali parole si contenga un'ironia? Poteva senza dubbio il poeta notar di biasimo qualunque di quei personaggi,

che gli fosse paruto meritarlo: e un biasimo generale per tutti è contenuto nella stessa finzione che sieno dannati a vivere eternamente *senza speme in desio*: ma volendo egli a questo aggiungerne uno particolare per qualcheduno di loro, la ragione dell'arte richiedeva che ciò facesse o senza veli di parlar figurato, o con veli così trasparenti, che lasciassero tosto intendere a che mirassero le sue parole. Imperocchè altrimenti la mente del lettore, quasi rapita oltre dalla corrente del contesto, non avrebbe potuto soffermarsi a considerare nulla di specialmente riprovevole in quei personaggi; anzi non ne avrebbe potuto concepire nemmeno il più leggero sospetto. Ora questo sarebbe stato un peccato contro una delle regole supreme dell'arte, la chiarezza; la quale è di tanta importanza, che dove manchi al parlare, questo non val nulla più del tacere, e sotto un aspetto può dirsi che valga anco meno. Adunque, incontrandosi in questo passo dell' *Inferno* delle parole di lode per alcuno dei grandi uomini quivi nominati, non devono intendersi dette se non serianamente e col proposito di rilevare un suo merito: e però come si prende a questo modo il titolo di *maestro di color che sanno*, che vi è dato ad Aristotile; così conviene che si prenda al modo stesso il *gran commento*, che vi è ricordato, dell'arabo filosofo, cioè per cagione di onore e non di vituperio.

E che la cosa sia così, si conferma ancora dal gran conto, in cui altrove l'Alighieri dimostra

di tenere questo filosofo. Egli ne riporta le sentenze a conforto delle proprie nel lib. I De Monarchia, e nel Tratt. IV del Convito: e là pure, dove per amore del vero, norma sovrana d'ogni suo detto, gli è forza di contraddirgli, lo fa con bella libertà di filosofo, ma lo fa insieme con tali parole, che dànno a vedere com'egli, appunto perchè filosofo, sa accoppiare nell'animo suo la riprovazione dell'errore, di cui quell'arabo si era fatto maestro, alla venerazione ed alla gratitudine che, si era meritata, illustrando con faticoso commento, meglio che per lui si fosse potuto, le opere dello Stagirita. Infatti si osservi in qual maniera Dante ne parli nel c. XXV del *Purgatorio*. Stazio aveva preso a spiegare al nostro poeta il mistero della umana generazione, ed esposto, come, secondo lui, si formi la parte animale del feto, a un tratto si arresta; e per ravvivare l'attenzione dell'Alighieri e fargli accogliere ciò che gli rimane a dire della formazione della parte razionale, con quell'apprezzamento, che rispondesse alla difficoltà e all'importanza della cosa, esce in queste parole:

Ma come d'animal divenga fante
Non vedi tu ancor: quest'è tal punto,
Che più savio di te fe' già errante.¹

¹ Francesco da Buti commenta così questo verso: "*Che*, cioè lo quale punto, *più savio di te*, cioè lo filosofo Averrois, o vero alcuno altro filosofo più savio di te Dante, *fe' già errante*, cioè fece errare". L'editore pisano invece di *Averrois* pone *auctoris*. Dato anche che così stia scritto nei due codici Magliabechiano e Riccardiano, nond'è tratta la copia, che ha servito alla pubblicazione delle

Si che per sua dottrina fe disgiunto
 Dall'anima il possibile intelletto,
 Perchè da lui non vidde organo assunto.
 Apri alla verità che viene, il petto, ecc.

Si badi alla forza di quel *più savio di te* messo in bocca di Stazio, il quale già doveva aver posto il suo affetto nell'Alighieri e concepito di lui un'alta opinione, avendogli detto Virgilio che anch'egli professava poesia (c. XXI), e avendo visto in che onore era avuto per le sue *nuove rime* da' poeti contemporanei (c. XXIV), e si parrà chiarissimo quello che noi abbiamo affermato de' sentimenti di Dante a riguardo di Averroè. E chi un poco conosce la storia della Filosofia, sa che questi sentimenti a riguardo di Averroè, come commentatore delle dottrine aristoteliche, non furono di Dante solo, o di pochi; ma universali posson dirsi nella Europa uscente dalla barbarie dell'età di mezzo. Gli scrittori dei secoli XIII e XIV, come solevano, citando Aristotile, dire *il filosofo*, così solevano dire *il commentatore*, citando Averroè. Queste sole antonomasie comuni basterebbero a provare la rinomanza e l'autorità, di cui allora godettero ambedue questi scrittori. Lo stesso S. Tommaso di Aquino, che torse le armi della sua po-

lezioni del buon Butese, ci pare che si sarebbe dovuto correggere il manifestissimo errore degli antichi amanuensi: e questo vogliamo aver detto ancora per molti altri luoghi, dove la diligenza dell'editore, essendo scompagnata dalla critica, ci pare che degeneri in una cotale idolatria di ciò che non ha altro pregio, che di esser stato messo sulla carta un 400 d'anni fa.

tente dialettica contro il domma averroistico della unicità dell'intelletto negli uomini, come contro il massimo e più pernicioso errore del suo tempo, in altre questioni allega i detti di Averroè, non escluse le questioni della più elevata Teologia. Anzi Tolomeo da Lucca afferma che da Averroè aveva appreso il S. Dottore quel nuovo e singolar modo di spiegare Aristotile, che lo loda di avere adoperato a Roma sotto il pontificato di Urbano IV, che là l'aveva chiamato a quest'uopo (MURATORI, *Rer. Ital. Script.*, vol. XI, col. 1153). Ben presto poi la stima e la riverenza verso il grande commentatore in molti si mutò in una specie di superstizione: e questa superstizione durò sì lungamente, che ancora nel secolo XVI troviamo che Giovan Lodovico Vives lamenta che egli sia pareggiato ad Aristotile ed anteposto al Dottore di Aquino (*De causis corrupt. artium*, lib. V): e Melchior Cano attesta di più di aver conosciuto egli stesso una moltitudine di teologi così impazzati, *qui Philosophiam Evangelii praeferunt, quibus Averrois Paulus est, Alexander Aphrodisaeus Petrus, Aristoteles Christus, Plato non divinus sed Deus* (*De loc. theol.*, lib. IX, cap. IX). Nè di tali deliranti fu scarso il numero neppure nell'Italia nostra; chè anzi, dice quell'illustre prelato, che i più erano Italiani, *in Italia praesertim* (*loc. cit.*). E il male era di origine tutt'altro che recente. Imperocchè, vivente il Petrarca, com'esso ci fa sapere nelle lettere intorno alle cose senili, gli

averroisti già si erano moltiplicati tanto fra noi, che li paragona ad un formicaio: *Surgunt his diebus dialectici, non ignari tantum, sed insani; et quasi formicarum nigra acies nescio cuius cariosae quercus e lateribus erumpunt, omnia doctrinae melioris arva vastantes* (Ep. Rer. Sênil., lib. V, ep. III). E nelle lettere senza titolo ve n'ha una ad un giovane di belle speranze, cui egli ama singolarmente, nella quale, dopo averlo esortato con calde parole a coltivare la mente e l'animo: *Extremum quaeso, gli dice, ut cum primum perceneris quo suspiras, quod cito fore confido, contra canem illum rabidum Averroim, qui furore actus infando contra dominum suum Christum, contra catholicam fidem latrat, collectis undique blasphemiis ejus, quod ut scis jam coeperamus, sed me ingens semper, et nunc solito major occupatio, nec minor temporis quam scientiae retraxit inopia, totis ingenii viribus ac nervis incumbens, rem a multis magnis viris impie neglectam, opusculum unum scribas, et mihi illud inscribas, seu tunc vivus ero, seu interim obiero* (Ep. sine titulo, ep. XVIII). Dai quali passi del Petrarca e da altri, che tralasciamo per brevità, si comprende che sin d'allora non solo si era incominciato ad apprezzar più del giusto i lavori dell'arabo filosofo, che aveano per iscopo di facilitare l'intelligenza delle dottrine di Aristotile, ma di più s'era incominciato a far buon viso agli stessi errori di lui in materia di fede, o meglio già numerosi i seguaci di questi errori

andavano attorno per pervertire le menti, sberbando la cristiana religione come una goffaggine da gente grossolana. Questo accadeva in Italia quando era forse più di un secolo da che vi correivano per le mani degli studiosi alcuni scritti di Averroè; giacchè ci sembra probabile la congettura del signor Renan,¹ che alcuni scritti di Averroè insieme con altri di Aristotile, voltati gli uni e gli altri in latino da Michele Scoto, si contenessero in quel pacco filosofico, che Pier delle Vigne mandò alle Università Italiane, d'ordine di Federigo II, nella prima metà del XIII secolo (Vedasi, nel lib. III delle *Epistole di Pier delle Vigne*, l'epist. LXIX). Il dono di questo strano principe di casa Svevia fu accolto con grato animo; l'aristotelismo e dietro a lui l'averroismo presto s'insignorirono delle nostre scuole: a Napoli, a Bologna, a Ferrara, e massimamente a Padova, i commenti d'Averroè sul testo di Aristotile presto divennero come il testo di altri commenti, che talora mettevano a pericoloso contrasto la ragione e la fede degli affollati uditori. Che maraviglia che coll'andar del tempo in molti la fede soccombesse, e la ragione si mettesse poi a cercare fuor di loro delle nuove vittorie? E che maraviglia che i guasti, che menava l'averroismo, si accrescessero tanto, che la

¹ *Averroes et l'Averroïsme: essai historique*, pag. 164, 165. Nello scrivere questa pagina di storia noi ci siamo giovati principalmente di questa ricca raccolta di notizie su Averroè e l'averroismo.

Chiesa ne fosse commossa, e a cessarli solennemente da ultimo li condannasse in un concilio ecumenico, come fece sul principio del pontificato di Leone X? Mal si appone dunque l'editore pisano anche allora che assevera i commenti di Averroè non essere stati in molto credito appo degl'Italiani.

Egli poi dà per ragione di questo fatto immaginario l'avere Averroè professato dottrine opposte a quelle di Aristotile, sebbene desse vista di non far altro che l'espositore di esse. Il fatto vero, giusta quello che abbiamo esposto di sopra, è che fra gl'Italiani ci furono pure gli assennati, che non trasmodarono nel pregiare Averroè, e che si studiarono di vantaggiare il loro sapere coi lavori di lui, prendendone quel che credevano buono e rifiutandone quel che credevano cattivo. Ora con che criterio facevano essi questa cerna? Era la relazione di conformità o di difformità dei detti di Averroè rispetto a quelli di Aristotile, che acquietava la loro ragione in questi giudizj? Certo eglino veneravano grandemente Aristotile e per poco lo tenevano per la voce della stessa Filosofia. Quindi, nel combattere le dottrine averroistiche, s'ingegnavano di mostrare che erano sovversive delle dottrine aristoteliche, sì ccomepuò vedersi nell'opuscolo XVI (XXV) di San Tommaso di Aquino, *De unitate intellectus contra Averrhoistas*, dove per primo il Santo dottore si fa a provare *positionem praedictam* (de unitate intellectus) eius

(Aristotelis) *verbis et sententiae repugnare omnino*. Ma: 1°, Aristotile poteva essere interpretato diversamente, e infatti diversamente lo interpretavano gli avversarii, i quali avevano pure la pretensione di esser dalla sua; 2°, l'autorità di Aristotile ad ogni modo non era un principio atto a finire il piato, perchè egli poteva essersi ingannato sul punto in questione, come si riconosceva e confessava che si fosse ingannato su certi altri. Il piato non poteva esser finito che o *per rationes*, o *per documenta fidei*, secondo che la cosa era discussa o sul terreno della Filosofia o su quello della Teologia. E così infatti adopera l'Aquinate nell'opuscolo ricordato; chè, dopo avere opposto agli Averroisti varie sentenze dello Stagirita e dei suoi seguaci sì greci come arabi, avverte di aver tenuto questa via, *non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare supra positum errorem, sed ut ostendamus quod non solum latini, quorum verba quibusdam non sapiunt* (ecco i fanatici delle dottrine aristoteliche manipolate dagli Arabi), *sed et graeci et arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars, vel potentia, sive virtus animae, quae est corporis forma*. Ma, pervenuto a questo punto del suo esame, tutt'altro egli pensa che di averlo compito: egli scrive presso a poco altrettante pagine ancora, investigando *per rationes quid circa hoc sentire sit necesse*, e con questa investigazione, nella quale spiega tutta la potenza della sua mente, pon termine all'opuscolo.

La ragione principale adunque di resistere all'autorità di Averroè, in coloro che non lo seguitavano alla cieca, ma prima di seguitarlo volean sapere, e con ragione, dove li conducesse, non era l'opposizione dei suoi insegnamenti agli insegnamenti di Aristotile, sì la loro opposizione o ai principj razionali o ai dommi rivelati.

Finalmente l'editore pisano pronunzia, ci pare, troppo recisamente sulla relazione fra la filosofia aristotelica e l'averroistica. Aristotile, come si sa, nel cap. V del lib. III *Dell'anima*, distingue due intelletti: l'uno che si fa tutte le cose, l'altro che fa tutte le cose. Questa dottrina è stata interpretata in differenti maniere. Alessandro di Afrodisia ha detto che l'intelletto che fa tutte le cose, o *agente*, è Dio; e così nelle sue mani la dottrina di Aristotile sulla umana cognizione s'identifica in sostanza con quella del nostro Vico. È chiaro che, secondo questa dottrina, l'intelletto agente è uno solo per tutti gli uomini, anzi per tutti gl'intelligenti. Averroè invece sostiene l'unità dell'intelletto, che si fa tutte le cose, o *possibile*, o anche *passivo*. Ma queste due espressioni, che i commentatori prendono come sinonime, potrebbero esser prese anche per eteronime. Imperocchè veramente in questo famoso capitolo da prima s'incontra l'intelletto possibile, prima generalmente indicato colle parole: τὸυτο δὲ ὁ πᾶντα δυνάμει ἔχοντα, e di poi specialmente colle parole: νοῦς τῷ πᾶντι γίνεσθαι, e l'intelletto agente

del pari prima colle parole ἑτερον δὲ τὸ αἷτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, ecc., e di poi colle parole: ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἐξίς τις, ecc. E dopo avere toccate le nobili proprietà di quest'ultimo, fra le quali, che è libero d'ogni passione, nomina sulla fine del capitolo un *intelletto paziente*, che, a differenza dell'*agente*, dice che perisce e non intende che per esso: ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός, καὶ ἄνευ τούτου οὐθέν νοεῖ. Ora, prendendo l'*intelletto paziente* per una cosa distinta dall'*intelletto possibile*, siccome fa il Rosmini (V. *Aristotile esposto ed esaminato*, pag. 616 e segg.), di guisa che per il primo s'intenda un *oggetto* indeterminato del pensiero, in quanto è determinabile in tutti i possibili modi; e per il secondo il *soggetto* stesso pensante questi vari modi della sua determinazione (in quanto lo pensa senza tali modi e nella sua semplicità, secondo questa interpretazione, sarebbe esso stesso l'*intelletto agente*, almeno in senso soggettivo); l'affermare uno l'*intelletto paziente* sarebbe contro la mente d'Aristotile e contro la verità, ma non punto l'affermare uno l'*intelletto possibile*. Noi non pretendiamo sostenere, che l'arabo commentatore abbia analizzato ed inteso precisamente in questo modo il testo aristotelico; ma, sapendo che l'errore suol nascere da una imperfetta veduta della verità, che lascia luogo ad una esagerazione o nell'affermare o nel negare, opiniamo che ad Averroè, meditando sulle parole di Aristotile, qualche raggio risplendesse di

quella verità, con cui tende ad accordare le parole di Aristotile l'accennata interpretazione del Rosmini: quindi la famosa tesi della unità dell'intelletto e l'ostinazione in mantenerla. E ci sia permesso di aggiungere ancora che, se le dispute di de' buoni scolastici poco profittarono agli Averroisti, crediamo di non andare errati riputandolo pure all'imperfetta analisi, che quelli facevano del fatto dell'umana conoscenza. Concedevano agli averroisti che *est unum quod intelligitur a me et a te*, l'essenza o quiddità delle cose; ma s'affrettavano ad aggiungere *sed alio intelligitur a me, et alio a te, idest alia specie intelligibili* (San Tommaso di Aquino, *opusc. cit.*). Or questa *specie intelligibile* che era? Nient'altro che una finzione della mente non pervenuta ancora a sciogliere il fatto della cognizione umana nei suoi veri elementi, una bastarda entità in parte subiettiva e in parte obiettiva; ¹ perocchè *specie intelligibile* non vuol dire per loro nè l'essenza intesa puramente, nè puramente l'atto d'intenderla, ma un che di mezzo, che partecipasse d'ambedue, cioè l'essenza intesa unita all'atto d'intenderla, o questo unito a quella. In tal modo, tenendo unito quello che dall'analisi

¹ Per esempio in quanto era obiettiva predicavano di lei l'*universalità*, e in quanto era subiettiva l'*essere dell'accidente*; e così si trovavano costretti a dire che l'*universale non è che un accidente dell'anima*, ed altre simili cose, che dimostrano quanto sia facile anche a' migliori pensatori lo scambiare l'elevarsi sopra il senso comune, studio del *filosofo*, coll'opporsi al senso comune, arte del *sofista*.

doveva esser diviso, impedivano a sè stessi la piena e chiara vista del vero, e agli avversari lasciavano sempre in mano qualche arma per tornare all'assalto. Ma di questo ora a bastanza. E tornando al primo proposito concludiamo oggimai, poichè ci sembra di poterlo fare, l'Averroè della Divina Commedia essere un personaggio onorando per i grandi servigi da lui renduti alla Filosofia, commentando le opere del *maestro di color che sanno*, sebbene anch'egli abbia errato in qualche passo più difficile della scienza. E poi concludiamo ancora, senza disprezzare le fatiche di nessuno, neppur quelle che altro per avventura non mostrassero che buon volere, l'ufficio d'illustrare la Divina Commedia essere uno dei più difficili dell'uomo di lettere, perchè non v'ha forse altro libro, che per essere debitamente illustrato richieda maggior suppellettile di svariate cognizioni ed uso di critica insieme sagace e temperante.

Pisa, 18 agosto 1861.

Alcune osservazioni
sulla *Fortuna* di Dante¹

1. La personificazione, che Dante fa della Fortuna nel canto VII dell'*Inferno*, è uno dei be' passi di questa Cantica, nei quali più debba essere ammirato il nostro grande poeta. Gli elementi di questa personificazione son tratti da lui in parte dalla religione, in parte dalla storia e in parte dalla cosmologia; ma gli elementi religiosi principalmente, non difettosi come gli storici, nè falsi come i cosmologici, di cui si servì, danno pregio all'opera della sua immaginativa. Quanta differenza tra la Fortuna della mitologia greca e romana, e la Fortuna della Divina Commedia! Quella, come dice Pacuvio presso l'Autore de' Retorici ad Erennio, lib. II,

*... insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi,
Saxoque illam instare globoso praedicant volubilem;
Ideo quo saxum impulerit sors, cadere eo fortunam autumant.
Caecam ob eam rem esse iterant, quia nihil cernat quo sese ap-
plicet:*

¹ Dall'*Araldo cattolico*, Lucca, 1862, anno XIX, nuova serie, n.º 11 (G. F.).

*Insanam autem ajunt, quia atrox, incerta, instabilisque sit:
Brutam, quia dignum atque indignum nequeat internoscere.*

La Fortuna dell'Alighieri all'opposto è una di quelle nobilissime sussistenze, in cui Dio per sua bontà adunò il suo raggiare quasi come in ispecchio (*Parad.*, c. XIII); è uno di quegli eletti amori, in cui piacque all'eterno Amore di aprirsi, e ne fece la *cima del mondo*, non avendo prodotto in essi che *puro atto* (*Ib.*, c. XXIX); insomma è un angelo, che, secondo una legge datagli dalla sapienza divina, presiede ai beni caduchi della terra, e li concede, li ritoglie, li permuta di uomo in uomo, di famiglia in famiglia, di popolo in popolo. Ma udiamo dalla bocca stessa dell'Alighieri chi sia e a qual ufficio destinata la Fortuna:

Colui, lo cui saper tutto trascende,
Fece li cieli e diè lor chi conduce,
Si ch'ogni parte ad ogni parte splende,
Distribuendo igualmente la luce:
Similemente alli spendor mondani
Ordinò general ministra e duce,
Che permutasse a tempo li ben vani
Di gente in gente, e d'uno in altro sangue,
Oltre la difension de' senni umani.
Perchè una gente impera e l'altra langue
Seguendo lo giudicio di costei,
Che v'è occulto, come in erba l'angue.
Vostro saver non ha contrasto a lei:
Questa provvede, giudica e persegue
Suo regno, come il loro li altri dei.
Le sue permutazion non hanno triegue:
Necessità la fa esser veloce,
Si spesso vien che vicenda consegue.
Questa è colei che tanto è posta in croce

Pur da color, che le dovrian dar lode,
 Dandole biasmo a torto e mala voce.
 Ma ella s'è beata e ciò non ode:
 Con l'altre prime creature lieta
 Volge sua spera e beata si gode.

Questo contrapposto fra l'arrabattarsi e lo schiamazzare degli uomini contro la Fortuna, per solito tanto più scontenti quanto più favoriti, e l'impertubabil quiete, onde ella lascia che sfooghino le insane loro ire, e

Con l'altre prime creature lieta
 Volge sua spera e beata si gode;

è come una cotal moralità della favola, che la compie in modo inaspettato: e i be' versi, che l'esprimono, sono con altri pochi di questa Cantica un'anticipazione, per dir così, di quel nuovo modo di poesia tutta gentile e soave, che l'Alighieri riserbava all'altre due Cantiche: ingegno ammirabile anche per questo magistero di variare lingua e armonia secondo la varietà de' subietti. Se non che non è nostro intendimento di fare una disamina estetica di questo luogo dell'*Inferno*; ma solo di provarci a renderne i sensi più chiari ed aperti, e a farne precipuamente rilevare il pregio, considerandolo in ordine alla Filosofia della Storia. Ripigliamo adunque da capo la riferita descrizione, e a parte a parte illustriamola, come per noi meglio si possa.

2. Colui, lo cui saper tutto trascende.

È manifesto che qui si vuole indicare per perifrasi Iddio. Ma perchè si dice che il suo

saper *tutto trascende*? Quando si è detto che Dio sa tutto, che altro resta da aggiungere per esprimere l'ampiezza della scienza divina? Se fuor di tutto non c'è nulla, e solo il qualche cosa può esser oggetto del sapere, il dire che il saper di Dio trascende tutto, non equivale a dire che la scienza divina abbraccia quel che è possibile e quel che è impossibile sapere? Questa scempiaggine non si può attribuire a Dante: dunque bisogna dare al *tutto* un altro significato non assoluto, ma relativo, sicchè non importi se non il complesso di tutte quelle cose, che hanno una reale esistenza nell'universo. Allora la sentenza di questo verso non è una scempiaggine, ma una verità teologica e filosofica: ed è il medesimo che dire, che Dio conosce, non solamente tutte quelle cose, che hanno una esistenza reale, ma eziandio tutte quelle che hanno semplicemente un'esistenza ideale o possibile. È la sentenza stessa, che esprime la Bibbia con potente immagine quando dice di Dio, ch'ei chiama del pari *le cose che sono e le cose che non sono*. Nè la parola *tutto* nell'accennato senso è punto una novità. Anche nel *Timeo* di Platone τοῦ παντὸς φῶσις è la natura del mondo, mostrata dal Demiurgo alle anime seminali messe negli astri (*Timeo*, p. 41, E.). E Lucrezio attribuisce ad Epicuro la gloria di aver perlustrato colla mente e coll'animo *omne immensum*, intendendo così significar l'università delle cose (*De Rerum Natura*, lib. I).

3. Fece li cieli e diè lor chi conduce.

Si allude qui alla simultanea creazione dei cieli e degli angeli, insegnata dalla scuola tomistica, a cui il poeta nostro suole aderire, sul fondamento e della Scrittura, che dice Dio aver creato tutte cose insieme, e della ragione, la quale considerando che *Nulla pars perfecta est a suo toto separata*, e che *Angeli sunt quaedam pars universi*, ne conchiude, che *Non est probabile ut Deus, cujus perfecta sunt opera, ut dicitur Deuteron. XXXII, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas creaverit* (S. P. I. quaest. LXI, art. III). La quale argomentazione è sott'altra forma riprodotta da Dante nel c. XXIX del *Paradiso*, considerando cioè i cieli come capaci di moto passivo e gli angeli come capaci di moto attivo. Perocchè questi cieli capaci di moto passivo, e questi angeli, capaci di moto attivo, sono pur parti di un tutto; di quel tutto, cioè, in cui il moto esiste in atto, e dove perciò trovano gli uni e gli altri la loro rispettiva perfezione. Nè è inopportuno forse por mente ancora a questo, che la frase *chi conduce* è atta per sè a significare, tanto una singolare intelligenza motrice solamente, quanto tutte le intelligenze motrici in generale; che il contesto, secondo che a noi pare, non contiene nulla, che tolga la libertà di prenderla o nella prima o nella seconda significazione, e forse nemmeno il complesso delle dottrine teologiche sparse dal-

l'Alighieri nelle diverse sue opere. Prendendola poi nella prima significazione, *chi conduce li cieli* sarebbe una intelligenza creata, siccome tutte le altre intelligenze motrici dei cieli, ma suprema nella loro gerarchia; la quale colla sua virtù immediatamente moverebbe il primo cielo, e immediatamente, cioè per mezzo delle intelligenze motrici ad essa subordinate, gli altri cieli inferiori.

4. Si, ch'ogni parte ad ogni parte splende
Distribuendo igualmente la luce.

Noi abbiamo per certissimo che questi due versi non siano altro che una maniera artificiosa di rappresentare il movimento circolare de' cieli, com'è una maniera artificiosa di rappresentare il movimento di un uomo, che va per un piano ascendente, quel famoso verso del canto I dell'*Inferno*: *Sì, che il piè fermo sempre era il più basso*.

Che i cieli si muovano circolarmente nel sistema astronomico, seguitato da Dante, è fuor di questione. Quello che può essere in questione si è, se un tal moto in questi versi si esprima o no. Per risolverla dunque due cose sono da considerare: 1°, il valore delle particelle *sì che*, e 2°, il valor delle parole che vengono dopo: *ogni parte ad ogni parte splende, Distribuendo igualmente la luce*.

Quanto al *Sì che* dico, che queste particelle connettono talmente le parole seguenti colle antecedenti, che queste, esprimendo una causa di

moto (*chi conduce*), quelle devono esprimere l'effetto di essa causa, cioè il moto con certa qualità che lo specifichi. Quanto poi all'*ogni parte ad ogni parte splende*, *Distribuendo igualmente la luce*, dico, che specifica appunto il moto prodotto ne' cieli dalle intelligenze separate; e che importa che questo moto sia circolare e non altro. Hanno visto ciò quegl'interpreti, i quali hanno inteso che ogni parte del cielo splenda ad ogni parte della terra, per la rivoluzione che tutti i cieli compiono continuamente intorno alla terra, come a lor centro; ma hanno sbagliato, in quanto che non v'è sistema astronomico, in cui ogni parte del cielo splenda, o sia visibile, ad ogni parte della terra. Bisogna dunque riferire tutte e due le volte la parola *parte* ai cieli, ed intendere che gli angeli li muovano sì fattamente, che ogni lor parte risplenda ad ogni lor parte, *Distribuendo igualmente la luce*. Ora, affinchè questo si avveri, è necessario che i cieli si muovano circolarmente. Imperocchè fa d'uopo rammentare che, secondo i concetti astronomici del nostro Poeta, il solo cielo empireo è tutto luce (*Parad.*, c. XXVIII): gli altri ad esso inferiori non così, ma più o meno rifulgono, secondo che sono più o meno vicini all'empireo (*Parad.*, c. I e XXVIII). E in che consiste il loro splendore? In quello dell'astro o degli astri, che loro appartengono, e donde prendono il nome. Affinchè dunque ogni parte di ogni cielo splenda, bisogna che il corpo, o i corpi lucenti di ciascun

cielo si muovano, occupando successivamente tutte le parti di esso; ed affinchè ogni parte di ogni cielo splenda ad ogni parte di ogni cielo, bisogna che i detti corpi si muovano circolarmente, perchè, soltanto data in loro questa specie di movimento, è possibile si continuino a illuminare vicendevolmente tutte le parti di tutti i cieli. La quale spiegazione è confermata dall'ultimo verso di questo passo: *Volge sua sfera e beata si gode* „; quasi dica: la Fortuna, non ostante tutti i clamori e i corrucci dei mortali, prosegue a rotare la sua sfera, come fanno rotare la loro le altre *prime creature*. E così di fatto intende Francesco da Buti questo passo, come vedremo più sotto.

5. Similmente alli splendor mondani
 Ordinò general ministra e duce,
 Che permutasse a tempo li ben vani
 Di gente in gente, e d'uno in altro sangue,
 Oltre la difension de' senni umani, ecc.

Ci pare indubitabile, che quello che il poeta dice della Fortuna nell'apodosi della comparazione, cioè del *permutare ch'ella fa a tempo li ben vani di gente in gente, e d'uno in altro sangue*, si debba intendere giusta la protasi della comparazione stessa. Quindi, siccome nella protasi è detto che Dio ha preposto un'intelligenza motrice, o delle intelligenze motrici, a tutti i cieli, colla legge di muoverli perpetuamente in circolo; così nell'apodosi deve intendersi che similmente egli abbia dato in potere di una in-

telligenza i vani beni di quaggiù siffattamente, che distribuendoli fra le genti debba far loro percorrere un circolo perpetuo; cioè, da prima farle più e più progredire nell'acquisto di quei beni, finchè arrivino al culmine della terrena prosperità, e poi dar volta, e di infortunio in infortunio ritornare alla primitiva miseria e squallore, e così sempre. Se il poeta avesse voluto esprimer soltanto, che il possesso e il godimento dei beni mondani non fu lasciato da Dio in balia del caso, ma che lo regola un eterno consiglio della sua sapienza, non vi era ragione nessuna di mettere nella protasi quel

Si, ch'ogni parte ad ogni parte splende,
Distribuendo igualmente la luce;

cioè di esprimervi la qualità del moto cagionato nelle sfere celesti dai celesti motori; ma sarebbe bastato il dirvi, che il moto di quelle dipendeva dalla virtù di questi. Ora, essendovi espressa la qualità del moto, ed espressa con una forma non comune di parlare, che non può non suscitare grande attenzione, o bisogna dire che ciò non ostante è questa una parte nel discorso di Dante priva d'importanza, lo che varrebbe quanto dire che qui l'arte gli fece difetto, o bisogna dire che qualche cosa vi deve corrispondere nell'apodosi, o espressa o sottintesa, e questa non può essere altra dall'accennato periodico fiorire e decadere delle genti. Francesco da Buti, commentando l'ultimo verso di questa personificazione,

consente a pieno con noi. Ecco le sue parole: "Alla Fortuna figurativamente li poeti diedero la rivoluzione della ruota, a dimostrare come si mutano circularmente (li mondani beni), come si può vedere in un uomo alcuna volta e talvolta più. Ma nelle città e nelle provincie manifestamente si vede questa rivoluzione; imperocchè quando le provincie sono venute, per le mutazioni della fortuna, in povertà, diventano umili, l'umiltà dona pazienza, la pazienza dona pace, la pace ricchezza, la ricchezza superbia, la superbia impazienza, la impazienza guerra, la guerra povertà, e la povertà poi umiltà, e così si va in circolo „ (T. I, pag. 214). Se non che quello che noi teniamo essersi voluto significare da Dante, non ci sembra essersi voluto altresì significare dagli antichi poeti, come pensa Francesco da Buti, colla finzione della ruota data da essi a rivolgere alla loro Fortuna. Perocchè, se ben si guarda a ciò che dicono di questa Dea Virgilio (*Eneid.*, lib. XI),¹ Orazio (*Odi*, lib. I, od. 34 e 35, e lib. III, od. 29.), Ovidio (*Trist.*, lib. V, eleg. 9),² Seneca (*Tieste*, v. 594³ e segg.), e gli altri, non vi troviamo l'intenzione d'esprimere altra idea fuor di quella della instabilità de' suoi amori e de' suoi odî.⁴ Onde noi, non

¹ Aggiungi: v. 43 e v. 108 (G. F.).

² Correggi: elegia VIII, e aggiungi: vv. 15-18 (G. F.).

³ Correggi: 596 (G. F.).

⁴ Il Tommaso nel suo bel Commento riporta questo passo di S. Agostino: "Quelle cause che diconsi fortuite, non le diciamo nulle, ma latenti, e le rechiamo alla volontà o del vero Dio o

de' costoro versi, ma solo di quelli di Dante diremo (ed è, se non c'inganniamo, una nuova e non piccola lode da aggiungersi alle tante altre del nostro Poeta), che contengono il germe della dottrina dei ricorsi delle cose umane, che campeggia in tutta la *Scienza Nuova* del Vico, e ne forma il carattere più luminoso.

6. Si mise il grande nostro pensatore a meditare sulle storie, che potè avere alla mano: confrontandole, trovò e raccolse molti elementi somiglianti, e di essi tentò costruire una storia ideale eterna dell'umanità. Ora, secondo tale storia, egli credette che l'umanità si muova mai sempre in circolo, sicchè mai sempre ritornino sulla scena del mondo i medesimi casi, sebbene in sembianze diverse. Ma rapito in ammirazione alla vista di tanta similitudine di leggi, d'istituti, di fatti, distanti per secoli gli uni dagli altri, non fece materia di studio le differenze, che corron tra loro; e così gli sfuggì di mano una parte del vero, che cercava con sì lungo studio ed amore sì grande. Rammentata la fondazione de' regni cristiani, e le guerre guerreggiate da essi per causa di religione, col riscontro di fatti simili delle storie antiche dei Gentili, "È ma-

d'altro spirito „ *De Civ. Dei*, lib. V. Le quali ultime parole dimostrano, così il Tommaseo, come l'idea del commettere ad uno spirito il ministero de' beni mondani, non sia capriccio del Poeta, ma abbia fondamento in religiose tradizioni; o come la sfera, che volge la fortuna dantesca, non sia già la volubile ruota della dea favolosa, ma veramente una sfera di lume celestiale. A pag. 109, ed. di Milano del 1856.

raviglioso „, esclama egli nel V libro della Seconda S. N., “è meraviglioso il ricorso di tali cose umane civili de' tempi barbari ritornati „. Quindi, proseguendo a svolgere il suo pensiero, dice: “Chè come gli antichi araldi nell'intimare le guerre, essi *evocabant Deos* dalle città.... onde credevano che le genti vinte rimanessero senza Dei, così i barbari ultimi nel prendere delle città non ad altro principalmente attendevano, ch'aspiare, trovare e *portar via dalle città prese, famosi depositi o reliquie di santi*; ond'è che i popoli in que' tempi erano diligentissimi in sotterrarle e nasconderle.... Di più, perchè fin dal 400 cominciando ad allagare l'Europa, ed anco l'Africa e l'Asia, tante barbare nazioni, e i popoli vincitori non s'intendendo co' vinti; dalla barbarie de' nemici della cattolica religione avvenne, che di quei tempi ferrei non si trova scrittura in lingua volgare propria di quelli tempi, o italiana, o francese, o spagnuola, o anco tedesca,.... e tra tutte le nazioni anzidette non si trovano scritture che 'n latino barbaro, della qual lingua s'intendevano pochissimi nobili, che erano ecclesiastici; onde resta da immaginare che in tutti que' secoli infelici le nazioni fossero ritornate a parlare una *lingua muta* tra loro. Per la quale scarsezza di volgari lettere dovette ritornar dappertutto la scrittura geroglifica dell'imprese gentilizie, le quali per accertare i domini, come sopra si è ragionato, significassero diritti signorili sopra, per lo più, case, sepolcri,

campi ed armenti. Ritornarono certe spezie di *giudizi divini*, che furono detti *purgazioni canoniche*, de' quali giudizi una specie abbiamo sopra dimostrato ai tempi barbari primi essere stati i duelli, i quali però non furono conosciuti dai sacri Canonici. Ritornarono i *ladronecci eroici*, de' quali vedemmo sopra che, come gli eroi s'avevano recato ad onore d'essere chiamati ladroni, così titolo di signoria fu quello pur di corsali. Ritornarono le *ripresaglie eroiche*, le quali sopra osservammo aver durato fino a' tempi di Bartolo. E perchè le guerre dei tempi barbari ultimi furono, come quelle de' primi, tutte di religione, quali testè abbiain veduto, ritornarono le *schiavitù eroiche*, che durarono molto tempo tra esse nazioni cristiane medesime; perchè, costumandosi in que' tempi i duelli, i vincitori credevano che i vinti non avessero Dio, come sopra, ove ragionammo de' duelli, s'è detto, e sì li tenevano niente meno che bestie... Ma soprattutto maraviglioso è 'l ricorso che 'n questa parte fecero le cose umane, che in tali tempi ferini ricominciarono i *primi asili* del mondo antico, dentro i quali udimmo da Livio essersi fondate tutte le prime città. Perchè scorrendo dappertutto le violenze, le rapine, l'uccisioni, per la somma ferocia e fierezza di que' secoli barbarissimi, nè, come si è detto nelle Dignità, essendovi altro mezzo efficace di ritener in freno gli uomini prosciolti da tutte le leggi umane, che le divine dettate dalla religione, natural-

mente per timore d'esser oppressi e spenti, gli uomini come in tanta barbarie più mansueti, essi si portavano da' vescovi e dagli abati di quei secoli violenti, e ponevano sè, le loro famiglie e i loro patrimoni sotto la protezione di quelli, e da quelli vi erano ricevuti; le quali suggezione e protezione sono i principali costitutivi dei feudi „. Quindi appresso passa il Vico ad altri confronti, e colla fiducia nell'animo di aver posto nelle mani del lettore la chiave per intendere tutta la storia, conchiude l'opera con alcune belle considerazioni sulla Provvidenza, come suprema e sapientissima moderatrice del mondo umano.

7. Noi invece dicemmo che una parte del vero che cercava gli sfuggì di mano, e che questo gli avvenne per aver trascurato l'esame delle differenze, che accompagnano i ricorsi delle umane cose. Si noti bene però, che altro è trascurare d'osservare e investigare le ragioni di una cosa, altro è negarla. Il Vico non negò nulla: il Vico vide quelle differenze con uno sguardo sintetico e confuso, come tra gli altri luoghi lo dimostra la fine del lib. V, e se ne contentò. Avrebbe dovuto analizzarle, riconoscerle distintamente, indagare le ragioni del loro continuo sopravvenire alle cose umane che ritornano, stabilire almeno una formola, che esprimesse quel che c'è di costante e caratteristico nel continuo variare della relazione tra gli elementi simili e gli elementi diversi nelle umane cose: il non averlo

fatto è il solo suo peccato, peccato ben perdonabile, chi ripensi quanto, per la naturale limitazione della nostra intelligenza, sia facile arrestare l'attenzione a un lato delle cose, quasi che esse non ne avessero altri, e consumare, in deliziandosi di quello, il tempo e la forza, che avrebbe dovuto usarsi a considerare anche gli altri, perchè tutta la verità loro si manifestasse. E per questo che la storia di tutte le discipline ci presenta press'a poco un medesimo andamento: prima si scopre una parte di vero, e poi un'altra ed un'altra finchè qualche ingegno più fortunato compia la scoperta delle parti e ne faccia quella sintesi, che sola può soddisfare all'esigenze della ragione. Il peggio si è quando la parte di vero, che si conosce, si pretende che sia tutto il vero, come pur troppo spesso interviene, sicchè le altre parti del vero stesso rimangano non solo ignorate, ma pur anco negate: chè allora all'altre cause, che posson ritardare il progresso della scienza, s'aggiunge l'errore, potentissima di tutte, e la scienza, nel travaglio di superar questo ostacolo corre il pericolo di perder non solo anni, ma secoli. Questo non fece il Vico nel costruire la *Scienza Nuova*: egli, come abbiám detto, non negò cosa alcuna: ond'è che la dottrina de' ricorsi è più presto da dirsi difettosa che falsa. Le quali parole, se contengono una censura, contengono anche una lode di chi l'ebbe il primo esposta e raccomandata allo studio dei sapienti.

8. Non può dirsi lo stesso della dottrina con-

traria del Condorcet e degli altri, i quali hanno sognato che il genere umano progredisca di continuo di bene in meglio, di guisa tale che il suo movimento possa simboleggiarsi colla linea retta. In questo sistema non manca semplicemente quella parte di vero, che risplendette alla mente di Dante e del Vico; ma questa parte di vero vi è negata, essendovi negato che nel movimento del genere umano ai progressi si avvicindino i regressi, lo che importa essenzialmente la dottrina dei ricorsi. E bisogna essere acciecati davvero dall'amor di sistema per non riconoscere per esempio, che la ignoranza e la ruvidezza dei secoli di mezzo segna un deplorabil regresso nella storia. Siano stati pure quei secoli nel tempo stesso una lenta e segreta preparazione di uno stato dell'umanità ben diverso, qual'è quello che noi vediamo oggi fiorire e fruttificare in modo maraviglioso; ma i fatti antecedenti non vanno confusi coi susseguenti, qualunque sia la loro relazione, e la ignoranza e la rozzezza non saranno mai e poi mai gentilezza e sapere. Dal che si raccoglie che la scienza della storia, se non vuol fallire al suo ufficio, non può negare nè il *progresso* nè il *regresso*: ella deve ammetterli tutti e due nel movimento del genere umano; nè basta che ve li ammetta come fa il Vico, secondo il quale sembra che questo movimento s'assomigli a quello de' pianeti intorno al sole, che corsero e correranno sempre per la stessa ellissi, finchè durerà la pre-

sente figura del mondo. Imperocchè è un fatto dallo stesso Vico confessato, comechè non se ne giovi, che, ragguagliando due epoche di civiltà, la civiltà anteriore, per es., e la civiltà posteriore al medio evo, la posteriore si trova men lontana dell'anteriore dall'ideale della civiltà. Onde più appropriato simbolo e più vero del movimento del genere umano è quello proposto dal Fichte, il quale stima che il genere umano si muova come per una spirale; sicchè ad un tempo si avveri, e che nulla avvenga mai di nuovo sotto il sole, e che le cose non si riproducano mai le medesime in tutto, come va persuaso il senso comune degli uomini. (V. *Destino dell'uomo, Caratteri del secolo presente, e Lezioni sulla Politica* di questo scrittore).

“Tuttavia il principio del Filosofo Tedesco (osserva, a noi pare, molto giustamente il Rosmini) rimane ancor troppo poco determinato; convien diffinire di che spirale si parli, e per qual direzione la società umana in essa si muova „. E soggiunge: “La mia opinione adunque si è, che l'umana società, sostenuta dal cristianesimo, si muova, quanto agli sviluppi intellettuali e agli ordini sociali, per una spirale, le cui rivoluzioni sempre più si allarghino, di maniera che il suo movimento cominci vicino al centro e si continui in ispiri del continuo maggiori, senza potersi assegnare al loro ampliamento alcun limite necessario. Con qual legge poi le spire vengano così amplificandosi, ecco una gran-

de questione per la storia dell'umanità „ (*Fil. della Polit.*, pag. 437).

Ci si perdonino queste molte parole; ci si perdonino in grazia dei nomi cari e venerati ad ogni Italiano, che esse rammentano, e dello scopo principale, che esse hanno, di richiamare l'attenzione de' dotti sopra un nuovo titolo di gloria, che ci pare di avere scoperto nell'Autore della Divina Commedia; che è di avere, cristianeggiando la Fortuna della Mitologia, preluso alla *Scienza Nuova* del Vico.

Sopra un luogo
del canto XXIV del *Paradiso*¹

I due grandi uomini, com'è noto, che nei tempi moderni principiarono a filosofare sulla storia, sono il Vico e il Bossuet. E sebbene il secondo sia meno erudito del primo, ciò non ostante lo vince per la elevatezza del punto di vista, donde ha preso a ricercare la connessione de' fatti, e può dirsi che sia stato il primo a dimostrare nella loro congerie, simile in apparenza al caos della greca e romana mitologia, un'altissima unità, che ne fa un tutto di stupenda armonia e magnificenza. E diciamo a dimostrare e non a scorgere; perocchè questa unità era additata nelle sante Scritture, e migliaia e migliaia di menti vi avevano fissato sopra i loro sguardi, migliaia e migliaia di bocche l'avevano ripetuta nel mondo cristiano. Se non che pochi avevano veduto, distintamente almeno, l'uso che se ne potea fare per dar forma

¹ Dall'*Araldo cattolico*, 1862, an. XIX, n°. 43 e 46 (G. F.).

di sistema alla storia del genere umano e nessuno poi, non eccettuato il sommo Agostino, quantunque avesse considerato nella *Città di Dio* i fatti umani in un modo sostanzialmente identico a quello del Bossuet, si era applicato a fare un sì importante lavoro. Ora fra quei pochi, certo da onorarsi assai come precursori dell'immortale autore del *Discorso sulla storia universale*, sembra a noi che debbasi annoverare Dante Alighieri, e a mettere in chiaro questo diritto destiniamo le seguenti brevi osservazioni sul canto XXIV del *Paradiso*.

Dopo avere il nostro divino poeta descritto nel canto XXIII della terza cantica com'ei vide il trionfo di Cristo, racconta nel XXIV che cosa rispose al principe degli apostoli, mosso a esaminarlo dalle preghiere di Beatrice

. intorno de la fede,
per la qual *ei* su per lo mare *andava*.

E in prima, avendogli san Pietro domandato che cosa sia la Fede, Dante gli rispose colle parole di san Paolo, essa essere

. sustanzia di cose sperate.
ed argomento de le non parventi.

San Pietro approva a condizione che Dante intenda bene, perchè l'apostolo delle genti abbia riposta la fede

tra le sustanzie e poi tra gli argomenti.

Onde il nostro poeta è obbligato a dar ragione

dell'una e dell'altra cosa. Lo che fatto, così prosegue la sua narrazione:

Appresso uscì de la luce profonda,
 Che li splendeva: Questa cara gioia,
 Sopra la quale ogni virtù si fonda,
 Onde ti venne? Ed io: La larga ploia
 De lo Spirito Santo, ch'è diffusa
 In su le vecchie e 'n su le nuove cuoia,
 È sillogismo, che la m'ha conchiusa
 Acutamente sì, che 'n verso d'ella
 Ogni dimostrazion mi pare ottusa.
 Io udi' poi: L'antica e la novella
 Proposizione, che sì ti conchiude,
 Perché l'hai tu per divina favella?
 Ed io: La prova che 'l ver mi dischiude,
 Son l'opere seguite, a che natura
 Non scalda ferro mai, nè batte ancude.¹
 Risposto fummi: Di', chi t'assicura
 Che quell'opere fusser? Quel medesimo
 Che vuol provarsi, non altri, il ti giura.
 Se il mondo si rivolse al cristianesimo,
 Diss'io, senza miracoli, quest'uno
 È tal, che li altri non sono il centesimo:
 Chè tu entrasti povero e digiuno
 In campo a seminar la buona pianta,
 Che fu già vite ed ora è fatta pruno.
 Finito questo, l'alta corte santa
 Risonò per le spere un *Dio lodiamo*
 Ne la melode, che lassù si canta.

In questo bel passo, se si considera a fondo, trovasi sottintesa una dottrina storica, secondo la quale la gran tela degli umani avvenimenti dividesi in tre parti. Nella prima di esse all'umana famiglia scaduta della primitiva sua nobiltà e grandezza è prenunziato un divino Ripa-

¹ *Scalda e batte* tolse il Paganini dal suo da Buti, ma ritenne il nù della Volgata (G. F.).

ratore; nella seconda questo comparisce sulla terra e compie in sè tutte le cose predette da' profeti; nella terza l'umanità camminando nella fede di lui si santifica e raggiunge il suo alto destino. La prima è contenuta, per ciò che ha di più sostanziale, ne' libri storici del vecchio Testamento; la seconda nei quattro Evangelii e negli Atti degli apostoli; la terza nell'Apocalisse di san Giovanni, che lentamente viene commentata e spiegata dal corso degli eventi, e singolarmente da quelli che rivelano lo stato morale e religioso dei popoli e che costituiscono la materia propria della storia della chiesa. Ora queste tre grandi epoche della storia universale, giusta il concetto dell'Alighieri, non si aggiungono già l'una all'altra, come una parte si aggiunge all'altra in quegli ammassi inorganici di materia, ne' quali non vi ha altra unità fuor di quella, che impresta loro la intelligenza nel percepirli; ma compongono un tutto, dove la molteplicità è ridotta ad unità mediante un organismo sì perfetto, che rende immagine di quello del sillogismo. Invero come nel sillogismo la terza proposizione discende dalle prime due, così l'epoca della nostra santificazione nella fede di Cristo di già venuto discende dalle due epoche precedenti, dall'epoca di Cristo annunziato come venturo da' veggenti d'Isdraello e da quella stessa eterna Giustizia, che cacciò i primi nostri genitori dal paradiso terrestre, e dall'epoca di Cristo predicante la sua sublime dottrina ed offerente

sè stesso in sacrificio di espiazione e di propiazione per il genere umano. E come la ragione di ciò, che la conclusione afferma, giace nelle premesse, sicchè privata di queste, quella resterebbe senza verità; così la condizione, a cui è stata innalzata l'umana natura per virtù del Redentore, quei nuovi miracoli di virtù, che essa presenta nella storia dei tempi cristiani, quella sete dell'infinito, che caccia sì rapide le menti sulle vie del sapere e le fa sì infaticabili nelle ricerche e sì felici nelle scoperte, quella tendenza a far prevalere sempre più la giustizia ai pregiudizi e alle abitudini invecchiate negli ordini civili delle nazioni, quell'amor vicendevole, che si va o riscaldando o accendendo in esse e le porta a rispettarsi, a soccorrersi, a considerarsi praticamente come tante membra di una sola gran famiglia, tutto ciò non trova la sua spiegazione che nei tempi precorsi, e ne' fatti che in tali tempi si sono consumati, e se da questi si distaccasse per ipotesi, rovinerebbe necessariamente fra gl'impossibili. Ben dunque a ragione l'Alighieri, qual rappresentante dell'umanità costituita nell'ultima delle tre dette epoche, rappresentanza che gli antichi commentatori, più solleciti dei moderni di trarre dalla Divina Commedia de' morali documenti, in essolui riconobbero comunemente, pronunzia:

..... la larga ploia
 De lo Spirito Santo, ch'è diffusa
 In su le vecchie e 'n su le nuove cuoia,
 È sillogismo.

Si è ammirato ai dì nostri Giorgio Hegel per la novità e la profondità de' suoi filosofemi, fra' quali è parso novissimo e profondissimo quello che dice tutto essere sillogismo. Senza dubbio non altri che un pensatore straordinario poteva veder questo. Ma il sillogismo hegeliano è distruttivo della verità, perchè riduce tutte le categorie dell'essere ad una, e quest'una poi lascia al tutto senza ragion sufficiente, nè più nè meno di quello che avevan fatto il Fichte e lo Schelling del punto di partenza dei loro sistemi. Quindi per l'Hegel il sillogismo di Dio e il sillogismo della natura non son due sillogismi, ma un solo e medesimo, non essendo Iddio e la natura null'altro che momenti diversi della evoluzione necessaria di un'idea indeterminata, che non è niente e si fa tutto. Da ciò s'intende che unità debba esser quella, che il filosofo di Stuttgarda colloca nella storia. La storia è il racconto delle vicende, attraverso alle quali lo spirito, cioè in sostanza quell'idea indeterminata, impara a conoscere sè stesso, e acquista la coscienza della sua libertà, che è quanto dire, giusta la dottrina dell'Hegel, della sua essenza. Ora per tre gradi lo spirito ascende allo stato di coscienza della sua libertà, cioè pel singolare, pel particolare e pel generale; epperchè tre sono le epoche della storia: l'epoca della infanzia dell'umanità, in cui dagli uomini associati si attribuisce la libertà ad un solo di loro, *mondo orientale*; l'epoca della gioventù e della virilità, in

cui la libertà si estende a molti, ai quali altri più molti son destinati a servire, *mondo greco o romano*; e l'epoca dell'età matura, in cui la libertà si riconosce in tutti, la qual epoca ebbe principio col cristianesimo, ma il suo carattere non si è a pieno avverato che nella Riforma, *mondo delle genti germaniche*. A che deve poi riuscire un travaglio sì lungo e penoso dello spirito, come spirito dell'umanità? A ravvisare la sua identità collo spirito assoluto, con Dio, coll'idea, con che avrà abolito e ridotto al nulla tutte le determinazioni nelle quali si era implicato. Dopo ciò ciascun vede quanta differenza separi il concetto della storia di Dante dal concetto della storia dell'Hegel. L'unità della storia nella mente di Dante è ugualmente vera che la sua molteplicità, e il fine di lei, rispondendo alle più nobili aspirazioni dell'umana natura, la riempie d'ineffabil conforto: l'unità sola della storia nella mente dell'Hegel è vera, la molteplicità non è che una serie di vane apparenze, dopo l'ultima delle quali non resta che la spaventosa solitudine del nulla.

Ci sia ora permesso di fare un passo più là, aggiungendo alla dottrina sottintesa, che sin qui abbiamo esposta, un'altra dottrina pur sottintesa che con quella si connette, ma la sua connessione nell'alta mente del nostro poeta forse rimase inavvertita del tutto.

Le cose create, in quanto poste nel tempo o in quanto successive, hanno un ordine fra loro,

il quale fa di esse un tutto, e sul quale, come si è mostrato, si assomigliano al sillogismo. E questo è un sillogismo che, come pure si è visto, si ritrova collo studio profondo della storia; e perciò si può convenientemente chiamare *il sillogismo della storia*. Ma le cose create hanno un ordine fra loro eziandio in quanto poste nello spazio, o meglio in quanto coesistenti, ed anche sotto questo aspetto considerate devono rendere immagine dell'organismo sillogistico. La qual relazione spetta alla cosmologia lo svelare ed illustrare, dovendo essa trattare del mondo, formato dal concorso di tanti e tanto diversi enti, come di un individuo. Così, oltre il sillogismo della storia, vi ha ancora *il sillogismo della cosmologia*; i quali insieme fanno vedere la perfezione dell'ordine delle medesime cose, ma guardate da due lati differenti della loro esistenza. Se non che cotesta perfezione, sì luminosa da colpire le intelligenze stesse dei volgari, deve avere una ragione e deve averla fuor del complesso delle cose create. E qual è questa ragione? La perfezione stessa di Dio; il quale, essendo l'autore del mondo, e la causa necessariamente imprimendo sull'effetto una similitudine di sè, non potè trarre il mondo all'esistenza senza ornarlo insieme di questa similitudine. Qua appartiene quel notissimo e bellissimo passo del canto primo del *Paradiso*:

..... Le cose tutte quante
 Hann'ordine tra loro, e questo è forma,

Che l'universo a Dio fa simigliante.
 Qui veggion l'alte creature l'orma
 De l'eterno valore, il quale è fine,
 Al quale è fatta la toccata norma.
 Ne l'ordine ch'io dico sono accline
 Tutte nature, per diverse sorti
 Più al principio loro e men vicine;
 Onde si muovono a diversi porti
 Per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
 Con istinto a lei dato che la porti.

Ora da tutto questo esce, quanto spontanea altrettanto irrecusabile la conclusione, che vi è pure un *sillogismo della Teologia*, un sillogismo che le più sublimi investigazioni della mente umana, confortata e diretta da un celeste lume, devono rinvenire nel mistero della stessa essenza di Dio; un sillogismo, nel quale giaccia l'ultima spiegazione del sillogismo della cosmologia; un sillogismo in fine, il quale, comechè congiunto agli altri due ed intimo ad essi, sia compitissimo in sè e da sè stante, in una parola, assoluto. È questo quell'altissimo sillogismo, a cui alludono spesso i versi dell'Alighieri, singolarmente nella terza cantica; della quale ci piace di ricordar qui due passi, come quelli che esprimono appunto i due accennati modi di considerarlo. L'uno è quello del canto XIV, dove Dio è detto:

Quell'uno e due e tre, che sempre vive,
 E regna sempre in tre e due ed uno,
 Non circoscritto e tutto circoscrive;

le quali ultime parole rilevano il legame del sillogismo teologico coi sillogismi storico e cosmologico. L'altro dell'ultimo canto si riferisce al

sillogismo teologico, riguardato nella sua assoluta e indipendente natura, ed è il seguente:

Nella profonda e chiara sussistenza
De l'alto lume parvemi tre giri
Di tre colori e d'una continenza;
E l'un dall'altro, come iri da iri,
Parea riflesso, e 'l terzo pareva fuoco,
Che quinci e quindi igualmente si spiri.

E poco dopo, da queste più artificiose analogie, passando il divino poeta a quelle che tengon luogo di linguaggio proprio e rigoroso, soggiunge:

O luce eterna, che sola in te sidi,
Sola t'intendi e da te intelletta
Ed intendente te ami ed arridi.

Qui forse alcuni dei nostri lettori, che più seriamente ci abbiano seguito in queste osservazioni, prenderà vaghezza di domandarne in che facciamo consistere precisamente ciò, che abbiamo chiamato il sillogismo della cosmologia e il sillogismo della teologia. Ma noi, chiedendo loro perdono del non soddisfarli col presente scritto, perchè bisognerebbe che esso si convertisse in un libro, li preghiamo di ripensare fra sè e sè le cose che abbiain dette, e di vedere che fonte di elevatissimi e nobilissimi concetti sian le sante scritture ai forti ingegni, che ci vadano sopra meditando, senza spogliare, come si è fatto in Germania, le parole di esse del loro soprannaturale e divino significato.

Di un luogo filosofico della Divina Commedia¹

L'argomento di questo discorso è un luogo filosofico della Divina Commedia. Io m'ingegnerò di stabilirne il vero senso, mostrando l'assurdità di quello che gli viene attribuito in un recente libro di filosofia,² che io per altro apprezzo, e prima di tutto per non essere macchiato di certo nuovo genere d'ipocrisia, che si studia a ostentare persuasione di tutto ciò che più offende il comun senso degli uomini. Anzi appunto perchè io lo stimo assai e lo credo degno della sorte che ha avuto di essere accolto in molte delle nostre scuole, mi sono risoluto di togliere in esame l'interpretazione che vi si dà, a un notabilissimo passo del *Purgatorio*, parendomi non pur contraria alla mente del sommo nostro poeta, ma ancora ingiuriosa, certo contro l'intenzione di chi ha scritto il libro di cui parlo, all'onore di lui. Questa interpretazione

¹ Dal *Propugnatore*, 1871, vol. II, pag. 176-197 (G. F.).

² *Filosofia elementare a uso delle Scuole del Regno* ordinata e compilata dai professori A. CONTI e V. SARTINI. Firenze, G. Barbera, 1869.

si trova sulla fine di un capitolo,¹ dove mediante una esagerazione d'uno scrittore di tanta autorità, quanto Dante ne gode presso di tutti e deve goderne singolarmente presso i giovini, che da poco tempo hanno incominciato ad ammirarlo studiandolo, si vuole indurre in loro la opinione, che la ricerca dei primi principii della ragione è una delle più difficili, per conchiuderne poi, che essa non appartiene alla *filosofia* che dicesi *elementare*. Si afferma dunque che Dante tenne per opera impossibile il definire come si abbia la cognizione dei detti principî e, a provare che ei la sentisse veramente così, si citano i due seguenti versi del canto XVIII del *Purgatorio*:

Però là, onde vegna lo 'ntelletto
Delle prime notizie, uomo non sape.²

Ecco il punto, sul quale io prego il lettore di raccogliere tutta la sua attenzione: a chi ha fatto il menzionato libro di filosofia par chiaro

¹ Cap. XV: *Della Percezione intellettuale*.

² Il senso, che nella nuova interpretazione di questi versi si ascrive alla frase *intelletto delle prime notizie*, se non è certo, pare anche a me almeno il più probabile, quantunque fra gli antichi commentatori della Divina Commedia io non ne abbia visto uno, che lo proponga come il solo vero. Ma gli antichi commentatori, com'è noto, furono tutti uomini privi di studii proporzionati all'ufficio di dichiarare le parti filosofiche della Divina Commedia: e se sono da stimarsi, e alcuni ne sono invero degnissimi, i loro pregi derivano da tutt'altro fonte. Fra i cinquecentisti intende queste parole di Dante, come le intendiamo noi, il Varchi, *Lezioni sul Dante e prose varie, la maggior parte inedite*, ecc. Firenze. Tip. di L. Pezzati, 1841, vol. I, pag. 111; e fra i più recenti il P. Lombardi a q. l. del suo *Commento* e il P. Cesari, *Bellezze della Commedia*, T. II, pag. 320 della ediz. originale.

che con queste parole l'Alighieri pronunzi che all'umana intelligenza è negato di scorgere il fonte, donde le derivano i principî di ogni suo ragionare, e a me par chiaro al contrario che l'Alighieri ciò non pronunzi e intenda di esprimere tutt'altra sentenza.

E innanzi tutto per ben vedere il senso dei versi in questione, è da richiamare alla mente il luogo, ove giacciono, e il proposito al quale sono volti insieme con quelli, che li precedono e li seguono prossimamente. Avendo dunque Virgilio ridotto a una cagione unica ogni operare dell'uomo, per cui egli è lodato o biasimato, cioè all'amore, Dante sul principio di questo XVIII canto del *Purgatorio* chiede al suo caro maestro, che gli spieghi che cosa è amore. E Virgilio infatti prontamente gli soddisfa; ma perchè colle sue parole gli aveva dato materia di maggior dubbio, per isciogliergli questo e fare che potesse acquietarsi del tutto nella dottrina espostagli intorno all'amore, da più alto principio movendo, prende a dirgli così:

Ogni forma sustanzial, che setta
 E da materia ed è con lei unita,
 Specifica virtude ha in sè colletta;
 La qual senza operar non è sentita,
 Nè si dimostra ma' che per effetto,
 Come per verde fronda in pianta vita.
 Però, là onde vegna lo 'ntelletto
 Delle prime notizie, uomo non sape,
 E del primo appetibile l'affetto;
 Che sono in voi, sì come studio in ape
 Di far lo mele: e questa prima voglia
 Merto di lode o di biasmo non cape.

Or perchè a questa ogni altra si raccoglie,
 Innata v'è la virtù che consiglia,
 E dall'assenso de' tener la soglia.
 Quest'è 'l principio, là onde si piglia
 Cagion di meritare in noi, secondo
 Che buoni e rei amori accoglie e viglia.

Ora, se bene si osserva tutto questo discorso di Virgilio, si vede che quivi non s'intende di parlare se non che dell'uomo considerato nel naturale svolgimento delle sue potenze razionali e ne' limiti, in cui rimane ristretta la sua cognizione, finchè la libera volontà non s'impadronisce di esse potenze e non dà loro quella piega che più le piace. In conseguenza di tali limiti l'uomo non sa, donde gli venga la notizia che pure ha ed usa continuamente di primi principî, e l'amore, dal quale del pari continuamente è mosso, dei primi beni, cioè di beni che possano renderlo appieno pago e contento. E poichè questi beni si riducono a uno, cioè al bene infinito, parmi assai verosimile la lezione *del primo appetibile* seguita da Francesco da Buti, in luogo di quella *dei primi appetibili*, divenuta comune forse per la materiale simmetria del discorso. Oltre di che il singolare, meglio che il plurale, parmi che qui si riscontri con altri luoghi paralleli del nostro Poeta, quali sono, quello del canto precedente:

Ciascun confusamente un bene apprende,
 Nel quale si quieti l'animo, e desira;
 Perchè di giunger lui ciascun contende;

e quello del canto II del *Paradiso*:

La concreata e perpetua sete
 Del deiforme regno cen' portava
 Veloci, quasi come 'l ciel vedete.

Ma checchè sia di ciò, se l'uomo considerato nel modo che io ora diceva, non sa donde gli venga la notizia dei primi principî (ometto l'amore del primo appetibile, come quello che non appartiene alla presente ricerca), neppur sa di non saperlo: onde, tranquillo e pieno di fiducia in quei principî, si lascia da essi condurre nelle varie operazioni razionali, che gli accade di fare, e più non cerca. Solo il filosofo, l'uomo cioè, che con un uso della riflessione superiore d'assai al comune, tende al conoscimento delle ragioni supreme delle cose, è quegli che, accorgendosi che ogni operazione razionale è diretta da certi principî universali, si fa ad investigarne l'origine e non quietata fintantochè non sia arrivato a formarsi intorno a ciò una opinione, che abbia almeno il sembiante della verità. Ora che fa la nuova interpretazione, che ho preso ad esaminare? Estende al filosofo ciò che da Dante è detto dell'uomo, o meglio estende, ciò che da Dante è detto di una condizione intellettuale da principio comune a tutti gli uomini e nella quale ancora la maggior parte rimangono per tutta la vita, ad una condizione intellettuale molto diversa, alla quale solo pochi faticosamente si sollevano e che diviene tutto propria di loro. Ma se Dante avesse voluto dire, che rispetto all'origine de' primi principî tanto ne

sa altri quanto altri, essendo una insuperabile necessità di natura il rimanerne affatto al bujo, egli che dalla logica aveva ben imparato a distinguere le proposizioni, che insieme con un fatto ne affermano la necessità,¹ egli si accurata sempre nel parlare, anzi si ammirabile per la precisione con cui esprime fino i più astrusi concepimenti del pensiero filosofico, non avrebbe o espressamente nominato i filosofi, perchè dal più si argomentasse il meno, o formato il discorso in maniera che non lasciasse pensare possibile alcuna eccezione a ciò che con esso affermava? Invece egli dice soltanto:

Però, là onde vegna lo 'ntelletto
Delle prime notizie, uomo non sape;

e così fa intendere, che il soggetto del suo discorso è l'uomo in quello stato di mente e di conoscenza, in cui sogliono essere comunemente gli uomini, senza escludere che alcuni si trovino come in uno stato privilegiato, nel quale si avveri tutto l'opposto di quello che qui egli pronunzia.

Adagio, si dirà; anzi quel nome *uomo*, di cui Dante si serve in questi versi, contiene la giustificazione della nuova interpretazione, che tu impugni; perocchè esso, come qualunque dei nomi, che i grammatici chiamano comuni, innanzi ad ogni altra cosa significa un'essenza o natura determinata, e di questa si afferma dall'Alighieri

¹ *Primi Analitici*, I, 2; e *Paradiso*, canto XIII.

che *non sape là onde vegna lo 'ntelletto delle prime notizie*. Or ciò vuol dire, che una tale ignoranza, secondo l'Alighieri, è una delle naturali od essenziali limitazioni dell'uomo, e quindi una di quelle, che gli è impossibile per qualunque sforzo ch'ei faccia, di trapassare. Per ciò, solo che si conceda che anche il filosofo è uomo, ne viene per indeclinabile conseguenza che anch'egli, come ogni altro uomo, *non sappia là onde vegna lo intelletto delle prime notizie*. Vero, io rispondo, i nomi comuni innanzi ad ogni altra cosa significano un'essenza o natura determinata. Ma che perciò? Non è anco vero, che ciò che è significato da siffatti nomi, quando sono il soggetto del discorso, non ha sempre la medesima relazione con ciò che è significato dai verbi, che reggono, e dai loro complimenti, e che questi verbi e questi complimenti talora significano una relazione necessaria e invariabile e talora una relazione accidentale e invariabile? Ora che della seconda maniera e non della prima sia la relazione significata nelle parole di Dante col *non sape* e con quello che ne dipende, non solo è, come mi par risultare dalle cose dette, il senso che prima si affaccia alla mente di chi le legge senza preoccupazione e che secondo i canoni dell'ermeneutica deve ritenersi, semprechè non vi sia qualche ragione per abbandonarlo, ma è ancora quell'unico senso, che per ogni altra considerazione sia permesso di lui dare.

E valga il vero. Che il nostro Poeta in filosofia sia un Aristotelico, è ciò che ogni lettore della Divina Commedia, ancorchè non informato da nessuna storia degli studi e delle opinioni dell'Autore, può congetturare come molto probabile fin dai primi canti, quando intende che il filosofo di Stagira è il *maestro di color che sanno*, e che gli altri filosofi *Tutti l'ammiran, tutti onor gli fanno*: cosicchè gli stessi Socrate e Platone debbono riputarsi a grande ventura di stargli innanzi agli altri più presso.¹ Procedendo poi nella lettura del divino Poema, quasi ad ogni piè sospinto incontra argomenti che gli convertono il probabile in certo, se egli un poco si conosca delle dottrine professate da quell'antico saggio; e nota, forse non senza una certa meraviglia, se abbia di più l'abitudine di osservare un po' sottilmente le cose, come tanto più di là tragga quanto più alto si leva. Ora nell'aristotelismo (e chi nol sa?) la questione dell'origine del sapere era una delle principallissime, e la soluzione, che le si dava, formava una delle differenze più profonde di questa scuola dalle altre; e perciò una delle differenze più vigorosamente sostenute da essa e dalle altre combattute. Come può credersi che Dante,

¹ *Inferno*, canto IV. Il medesimo concetto di Aristotile trovasi espresso in altra forma nel Convito, Tratt. III, cap. 5, quando si dice che a lui "la natura più aperse i suoi segreti".*

* Dante gli dà anche maggior segno d'onore, chiamandolo *maestro e duca della ragione umana*. — *Conv.*, IV, 2 e 6 (G. F.).

in un punto di tanta importanza, mancasse di fede al suo maestro in filosofia, e non solamente modificasse quello, che da lui era stato insegnato, lo che poteva essere conciliato coll'alta venerazione, in cui ai tempi di Dante egli era universalmente avuto, ma risolutamente gli contradicesse abbracciando la opinione, che del modo onde in noi nasce e si svolge la cognizione delle cose non si può dir nulla, perchè per necessità di natura tutti aggrava intorno a ciò una eguale ignoranza?

Ma questo non è tutto. Dopochè nei paesi più colti d'Europa fu conosciuta la esposizione, che delle dottrine Aristoteliche, riguardanti le parti più interne e quasi direi vitali della filosofia, aveva fatta l'Arabo Ibn Roschd, noto sotto il nome alterato di Averrois o Averroè, e dopochè a cotesta esposizione che, togliendo via la vera relazione tra l'intelligenza dell'uomo e l'intelligenza di Dio, distruggeva quasi di un bel colpo il vero essere dell'uno e dell'altro, fu contrapposto da fra Tommaso d'Aquino una esposizione che i detti dell'Arabo mostrava ripugnanti ad un tempo alla verità dei fatti ed alla autorità di Aristotile, il campo della filosofia aristotelica restò diviso in due parti. Da una parte Aristotelici, che si attenevano all'esposizione di Averroè; dall'altra parte Aristotelici, che si attenevano all'esposizione di fra Tommaso d'Aquino: quelli invero assai meno numerosi di questi, ma concordi, tenaci, infaticabili per prevalere, se fosse

stato possibile. Ora Dante per l'altezza stessa del suo ingegno poteva bene stimare assai Averroè, e difatti assai lo stimò, come chiaramente testimoniano i due luoghi della Divina Commedia, dove ne fa menzione;¹ ma non poteva affatto esser dei suoi seguaci. Le sue meditazioni sulla natura dell'uomo e le sue persuasioni in materia di religione armonicamente lo spingevano verso San Tommaso, ed egli gli si aderiva con tutta la potenza dell'animo suo. Il canto X del *Paradiso*, dove l'umile fraticello apparisce nel Sole al nostro Poeta insieme con altri grandi sapienti dei due Testamenti, e i canti seguenti, nei quali lungamente ragiona con lui e, *libero ufficio di dottore assunto*, come Dante si esprime altrove in simil proposito,² risponde ai dubbi sorti nella sua mente; bastano anche soli a mostrare, quanto egli attribuisse al sapere dell'Aquinate e sì per esso come per la sua santità, di cui erano ancora così fresche le memorie, gli fosse cordial-

¹ *Inferno*, canto IV, e *Purg.*, canto XXV. Nel sec. XVI la mala semenza delle dottrine averroistiche non era ancora venuta meno nella Università degli studii di Padova, dove principalmente era stata coltivata: e il Fracastoro, celebre alunno di quella celebre Università, adoperava l'ingegno e l'arte in adornarle di nobili versi, come ben mostra il seguente frammento, che leggesi nella ediz. cominiana delle poesie di lui del 1739 vol. II, a pag. 160:

.... Ollis divina super mens
 Astat, magna, micans: cujus radiata nitore,
 Quae fuerant obscura pius simulacra, repente
 Fiunt coram anima, claraque in luce refulgent.
 Non aliter quam quae caeca sub nocte tenentur,
 Si feriat rutilum Solis jubar, omnia late
 Splendescunt, pulchraque petunt in luce videri.

² *Paradiso*, canto XXXII.

mente ossequioso.¹ Alla autorità dunque di Aristotile si aggiungeva anche tutto il peso di quella del Dottor di Aquino a rendere il nostro Poeta, come sollecito di mantenere alla questione dell'origine della cognizione umana quel luogo, che godeva nella filosofia Aristotelica, così avverso ad una soluzione meramente negativa di essa questione, quale è quella che ora si vuol trovare nei versi: *Però là onde vegna*, etc., attesa massimamente la controversia, che allora ferveva cogli Averroisti. Imperocchè una soluzione di tal forma, se riusciva una taccia di vana presunzione per gli Averroisti, che poneano distinto nell'anima l'intelletto possibile, cosicchè a loro senso un solo e medesimo intelletto era che intendeva in tutti quanti gli uomini; riusciva un egual laccio anche per coloro, che li impugnavano, e interdicendo a quelli di professare una qualunque dottrina positiva sulla origine dell'umano sapere, li riduceva nell'impotenza di riportare una piena vittoria delle assurde ed empie esagerazioni di quelli. E per fermo la vit-

¹ È massimamente da ponderarsi a questo proposito l'immagine, che Dante al principio del canto XIV del *Paradiso* dice essergli venuta in mente, quando ebbe udito Tommaso di Aquino e trovato il suo parlare così somigliante a quello di Beatrice. Questa immagine fu quella dell'acqua, che

Dal centro al cerchio e sì dal cerchio al centro
Muovesi in un ritondo vaso,
Secondo oh'è percosso fuori o dentro.

Questo manifestamente vuol dire, che egli trovava la medesima sapienza nei detti dell'una e dell'altra, o, per uscire del tutto fuor di figura, che egli riveriva l'Aquinato come l'ottimo degli interpreti della Sapienza.

toria sopra una falsa dottrina non può mai esser piena, finchè nel suo luogo non sia stata posta una dottrina vera e bene stabilita.

E qui chiedo mi si permetta di accennare in poche parole la via, per la quale il dottor di Aquino e i filosofi che insisterono nelle sue orme nell'intelligenza delle dottrine Aristoteliche, spiegavano l'origine delle nostre cognizioni. Come Ippocrate aveva gettate le fondamenta della vera medicina con quel detto sapiente, che la natura è la medicatrice dei malori dell'uomo, e il medico non deve essere altro che un interprete e un ministro di lei; così il fondamento della vera filosofia era stato gettato, allorchè dapprima si pensò a trar luce per le speculazioni filosofiche da quel detto della stessa sapienza fattasi sensibile agli uomini: *Uno è il vostro Maestro, Cristo*.¹ Il greco Apologista del Cristianesimo, Giustino, ha questo merito singolare.² D'allora in poi quel pensiero non fu più mai abbandonato, e nella Chiesa Greca e nella Latina forti ingegni mostrarono coi loro scritti quanto esso fosse fecondo di ottimi risultamenti per la scienza umana in ogni sua parte di maggiore importanza. Così si originò e perpetuò nella Chiesa una specie di tradizione scientifica, e da questa ricevette anche Tommaso d'Aquino l'indirizzo nel filosofare. Per lui adunque, come

¹ MATTEO, Cap. XXIII, v. 10.

² *Seconda Apologia*, nn. 8, 10.

per tutti gli altri grandi dottori cristiani, Iddio è il Maestro universale degli uomini anche nell'ordine naturale, e coloro, che siamo soliti onorare di questo titolo, non insegnano propriamente la verità, ma altro non fanno che aiutarci dall'esterno col suono della lor voce a profittare delle lezioni, che internamente ci porge Dio stesso mediante quel lume che ha inserito nella nostra ragione. Ma questa dottrina voleva essere così esposta, che acquistasse per così dire il diritto di cittadinanza nel regno della scienza umana e non potesse oggimai da nessuno essere rigettata. A tal uopo l'Aquinate, secondo che portavano i tempi suoi, ebbe ricorso alle dottrine d'Aristotile, e fra queste ne trovò che a meraviglia si prestavano a dimostrare quella tradizionale dottrina. Essa era, che ogni insegnamento ed ogni apprendimento, fatto per via d'intelligenza, ha origine da una cognizione precedente.¹ Se ciò è vero, e l'osservazione lo chiarisce verissimo, risalendo di cognizione in cognizione o bisogna andare all'infinito, lo che non è lecito perchè distruggerebbe ciò che si ha da spiegare, o bisogna arrestarsi finalmente a una prima cognizione, che sia come il fonte comune di tutte quelle, di cui l'uomo può arricchirsi. Ora questa prima cognizione è la cognizione dei primi principî, cioè di quelle cognizioni universali, che entrano in ogni

¹ Πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προῦντος λόγου γίνεται γνώσεως. — *Secondi Analitici*, I, 1.

concezione che la mente può formarsi di cose comunque determinate e che con autorità di leggi assolute ne governano i giudizî e i ragionamenti. Ma se queste concezioni sono ciò che la mente primieramente conosce, non sono per altro ciò che forma la mente stessa, ossia l'attività stessa dell'intendere. Questo è il lume a tal fine dato da Dio nell'anima nostra. Ecco le parole stesse di S. Tommaso: " Nel lume dell'intelletto agente ci è originalmente innestata in certo modo ogni scienza mediante le universali concezioni, che col lume dell'intelletto agente tosto si conoscono, per le quali come per universali principî giudichiamo delle altre cose ed in quelle le preconosciamo „¹ E per questa ragione e in questo senso il Dottore d'Aquino ammette di buona voglia il dogma platonico, che ciò che impariamo, ci era già noto. Ma che cosa è mai per l'Aquinate questo lume, fonte esso pure dei primi principî, come i primi principî sono essi pure di tutte le cognizioni susseguenti? È una certa partecipazione del lume divino, una certa similitudine dell'eterna Verità, che in noi si riverbera. Al che serve di commento quello che egli ragiona intorno alla natura del nostro intelletto. Imperocchè quanto alla natura di Dio dalla considerazione delle creature, che non esibiscono in sè altro che un essere finito e perciò relativo, egli veniva ricondotto a quella definizio-

¹ Quaest. Disput. *De Mente*, quaest. VI.

ne, quanto semplice altrettanto sublime, di Dio che si legge nell'*Esodo*: ¹ “ *Io sono l'Essere* „ cioè l'Essere, che essenzialmente ed assolutamente è. Quanto poi alla natura dell'intelletto umano egli, confrontandone le operazioni con quelle del senso, che solo coglie gli esterni accidenti delle cose, veniva a ravvisare che l'operazione sua propria è circa l'essenza delle cose; e poichè quelle essenze ci riducono all'essere in comune coll'aggiunta di varie determinazioni, il suo proprio oggetto consiste appunto nell'essere in comune. Ora se da un lato l'essere, in quanto è essenzialmente ed assolutamente essente, è Dio, e dall'altro, in quanto è appreso universalmente, è l'oggetto proprio dell'intelletto umano, è piano come l'Aquinate potesse dire, che il lume dell'intelletto umano sia una certa partecipazione o similitudine di Dio o dell'increata verità. Io non credo, debbo pur dirlo sì per non essere frainteso e sì per amor di schiettezza, io non credo che Tommaso di Aquino giungesse mai a rendersi così esplicitamente ragione di ciò che in tanti luoghi delle sue opere ripete sulla natura del lume dell'intelletto e sulla sua attinenza con Dio. Ma qualunque siano state le cause, che ne lo impedirono, certo è che questa spiegazione giace implicita nel complesso delle sue dottrine e si fa innanzi quasi spontanea a chiunque profondamente le mediti e senza la stolta paura

¹ *Esodo*, cap. III, v. 14.

che alcuni dei suoi studiosi oggi paiono avere, di dire una parola di più oltre quelle dette da lui, come se la scienza potesse star tutta racchiusa nelle parole di un sol uomo. Del resto la storia dell'umano intelletto, giusta il modo onde Tommaso d'Aquino se la rappresenta, è in sostanza la seguente. L'intelletto umano è un'attività, che ha due movimenti; coll'uno si costituisce come potenza di conoscere, coll'altro si svolge e perfeziona. Col primo, onde si costituisce come potenza di conoscere, incontra l'essere in universale e l'apprende. Da tale apprensione in cui sono virtualmente contenute tutte le apprensioni e tutti gli altri atti, che in queste si fondano, incomincia il secondo movimento dell'intelletto e in esso si possono distinguere tre principali momenti, per ciascuno dei quali nel linguaggio della scuola tomistica vi è una frase particolare, che ne esprime il carattere distintivo. Imperocchè innanzi tutto nell'apprensione dell'essere in universale sono virtualmente contenuti i sommi principî della ragione, che si risolvono nei concetti universali dell'*uno*, dell'*identico*, dell'*assoluto* e così via. Ora questi concetti si fanno attuali nell'intelletto, quando gli è somministrata una materia di conoscere, lo che è ufficio proprio del senso. Allora l'intelletto mediante quei concetti: 1° *illustra i fantasmi* cioè la materia somministratagli dal senso, percezione intellettuale dei sensibili; 2° *astrae dai fantasmi le specie intelligibili*, concezione per via

di riflessione delle idee astratte delle cose, ossia delle specie e dei generi; 3° *componere e dividere le specie astratte*, giudizi e raziocinî, coi quali la riflessione, comparando le idee astratte, si viene formando una scienza più o meno perfetta delle cose, secondochè discopre più o meno delle loro relazioni.

Ma in qualunque di questi momenti della sua evoluzione si trovi l'intelletto nostro, è pur sempre vero, che tutto quello che egli conosce, conoscendolo per la verità dei primi principî, e quelli essendo come i primi raggi di quel lume che fa di lui una potenza intellettiva; e questo venendo da Dio, anzi essendo una certa partecipazione del lume stesso di Dio a noi in parte comunicato, ne segue che pur nell'ordine naturale "Dio solo è quegli, che internamente e principalmente ci ammaestra come è anche la natura quella che principalmente risana „. Così l'Aquinate nelle Questioni Disputate *de Magistro*,¹ dove anche stanno quell'altre belle parole: "Che alcuna cosa si sappia con certezza, avviene per il lume della ragione divinamente infuso, col quale Iddio in noi favella „;² parole, colle

¹ Quaest. I, nel corpo dell'articolo in fine.

² Ivi, nella risposta all'obiezione 13. Si considerino bene quelle frasi dell'Aquinate: "*Universales conceptiones, quarum cognitio est nobis naturaliter insita* „ (Quest. cit. *de Magistro* nella risposta alla obiezione 5) — "*Lumen rationis . . . per quod principia cognoscimus* „ (*Ibid.*, nella risposta alla obiezione 17) — "*Mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur* „ (Quest. cit. *de Mente*, nel corpo dell'articolo in fine); e poi si dica, se secondo la mente di S. Tommaso d'Aquino

quali si pone espressamente una cotale rivelazione naturale, come rimota preparazione a quella soprannaturale rivelazione, che si fa nell'anima del Cristiano.

Io m'immagino, che mentre veniva così narrando in compendio i pensieri del nostro grande filosofo sulla questione dell'origine del sapere, la mente del lettore mi abbia spesso abbandonato e sia volata ora a questo ora a quel luogo della Divina Commedia, dove si leggono sotto forma poetica dei pensieri somiglianti. E se ciò è veramente accaduto, natural cosa è che si sia intanto rafforzata in lui la persuasione, che il nostro gran Poeta nei versi, che dànno argomento al mio dire, non può avere avuto l'intenzione di esprimere la impossibilità, da cui neppure il filosofo vada essente, di scorgere la sorgente, donde viene l'intelletto delle prime notizie. Certo è che codesti pensieri somiglianti nella Divina Commedia vi sono e, ciò che ora io desidero che si avverta e che importa al mio proposito sommamente, i più somiglianti si trovano appunto nel passo del *Purgatorio*, che altri ha interpretato così diversamente.

In vero, se non si guarda che alla sostanza della soluzione di Tommaso d'Aquino, egli insegna che la cognizione dei primi principî, donde proviene ogni altra cognizione dell'uomo, è

il lume dell'intelletto o della ragione possa esser altro che un *massimo universale*, come appunto dimostra che è il Rosmini nel *Nuovo Saggio sulla origine delle idee* e in altre sue opere.

una cognizione in lui innata, in quanto che in lui è innato il lume della ragione, per il quale tali principî conosce. E non ripete Dante in sostanza il medesimo nei terzetti del canto XVIII del *Purgatorio*, che furono riferiti da principio? Infatti quivi egli dice: 1° che la specifica virtù dell'anima umana, forma sostanziale che nel tempo stesso è scevra di materia ed unita con lei, è la virtù del conoscere e la virtù dell'amare; 2° che ciascuna di queste virtù ha i suoi propri oggetti, cioè la virtù del conoscere certe *prime notizie*, che la dirigono nelle sue particolari operazioni e la virtù dell'amare certi *primi appetibili*, che similmente la muovono e la guidano nelle sue particolari operazioni, e che l'*intelletto* di tali notizie e l'affetto di tali *appetibili* precedono perciò di loro natura tutte le particolari operazioni di esse virtù; 3° che queste due virtù per una legge generale, a cui sottostanno tutte le forme della stessa specie dell'anima nostra, sempre si rimarrebbero occulte, se uscendo nelle loro particolari operazioni non si facessero in queste sentire e per queste non si dimostrassero, *come per verde fronda in pianta vita*; 4° che conseguentemente, quando l'uomo opera o coll'una o coll'altra di queste virtù, gli si rende bensì sensibile e gli si dimostra quella, con cui opera, ma non anche quell'atteggiamento precedente di essa, per il quale è causa al tutto proporzionata e pronta al suo operare, quindi non anche l'*intelletto* delle prime notizie nell'ope-

rare della seconda; 5° finalmente che quest'intelletto e quest'affetto, solo discopribili nel segreto dell'anima all'acuto sguardo d'una tarda riflessione filosofica, sono tanto connaturali all'anima, quanto le sono connaturali le specifiche virtù, delle quali non sono che proprietà, e da paragonarsi perciò agli istinti, che differenziano le varie classi di animali, allo *studio* per es. che è *nell'ape di far lo mèle*. Lascio il resto, perchè non legato strettamente col tema del mio discorso, e dall'esposto raccogliendo quel che ne segue, dico: che tanto è lungi che l'Alighieri nel passo riferito del *Purgatorio* dichiararsi insolubile la questione della origine delle umane cognizioni e più precisamente dei primi principî, che all'opposto egli proprio in quel passo stesso ne dà una soluzione, e questa sostanzialmente è quella che già ne aveva dato il Dottore di Aquino.

Che se vi ha qualcuno che non consenta meco nel modo d'intendere o la dottrina filosofica dell'Aquinate o quella corrispondente di Dante o tutte e due, io ora non gli contrasterò. Intenda egli pure a suo talento coteste dottrine; a me basta finalmente che riconosca il fatto, che in questo canto del *Purgatorio* Dante una ne professa, qualunque ella sia. Imperocchè, riconosciuto questo fatto, bisogna risolversi ad una di queste due cose: o bisogna tener Dante per uomo di tale grossezza e stupidità di mente da non accorgersi della contraddizione, in cui cade, sentenziando, come pretende la nuova interpretazio-

ne, che all'uomo non è dato di sapere *là onde regna lo 'ntelletto delle prime notizie*, e nell'atto stesso esponendo, sebbene brevemente, una dottrina intorno a questa questione: oppure bisogna rifiutare la nuova interpretazione, e credere la intenzione di Dante lontana le mille miglia da quella sentenza. In verità io non so, se oggi neppur un Bettinelli prenderebbe il primo partito.

A questo punto mi pare ch'io potrei tenere per sodisfatto il mio debito e quindi far fine. Pure mi piace di aggiungere due altre considerazioni che mi sembrano attissime a far sentire sempre più quanto sia inammissibile la discussa interpretazione. Si consideri dunque in primo luogo che Dante, comechè uomo straordinario, tanto che possa dirsi di lui quello che egli disse di Omero, cioè che *sovra gli altri com'aquila vola*, ciò non ostante è un uomo del secolo XIII, e tutti si riscontrano in lui i caratteri generali degli uomini dei tempi suoi. Uno di essi è la fede, presa questa parola nel senso più ampio; cosicchè, oltre la fede soprannaturale propria del Cristiano, abbracci pur quella meramente naturale dell'uomo, per la quale egli fortemente assiste a tutto ciò, che la ragione gli mostri come vero o come buono. I fatti pubblici e privati, le lotte delle fazioni politiche, le dispute delle scuole, i monumenti sacri e profani, i libri, che si leggevano a istruzione o a trastullo, tutto in una parola ciò che appartiene a quei tempi

concorre a farci intendere, che un uomo, che non credesse con fermezza, sarebbe stato allora quasi un assurdo. Per questo fra i diversi modi di pensare, che anche nell'età di mezzo regnavano nelle scuole, restò ignoto del tutto quello, che torna in fine in distruzione d'ogni scienza e dello stesso pensiero, voglio dire lo scetticismo. Ora che altro è che puro e pretto scetticismo il dire *là onde vegna lo 'ntelletto delle prime notizie, uomo non sape*, se questo si ha da togliere nel senso che la nuova interpretazione propone? Imperocchè le prime notizie son pure quelle, sulle quali, come su fondamento, s'innalza tutto il sapere dell'uomo; onde il dubitare del suo valore si fa inevitabile a chiunque s'attenta di passar i confini della riflessione volgare, se la origine delle prime notizie è impossibile a discoprirsi. Imperocchè come potrebbe egli abbandonatamente affidarsi a principî d'origine non pure ignota, ma avuta da lui per inconoscibile? Non potrebbero essere altrettante misere illusioni della sua mente? E per qual via liberarsi di questo terribile sospetto, se tutti i giudizî della mente si fanno a norma di quei principî? S'immagini pure chi vuole maestro di dubbio il nostro grande Poeta: io per me non potrò mai farmi un'immagine tale di nessun uomo dei suoi tempi e dell'Alighieri anche molto meno, se l'Alighieri è quello che lo dicono le storie e che lo manifestano tutte concordemente e le sue prose e i suoi versi immortali. Appoggiato invece a

questi documenti certissimi, dai quali tanta fede traluce nella ragione e nella scienza umana, io me lo immaginerò pieno di sdegnoso disprezzo per cotesto genere di mendace filosofia, quale egli si mostra nella prima cantica della Divina Commedia, quando, entrato appena nella città di Dite incontra

..... l'anime triste di coloro,
 Che visser senza infamia e senza lodo,
 Mischiate. . . . a quel cattivo coro
 Degli Angeli, che non furon ribelli,
 Nè fur fedeli a Dio, ma per sè foro. ¹

Non è già, ed eccomi all'altra considerazione, non è già che Dante creda illimitata la sua ragione umana o che ne esageri comeccchia il potere: no, egli riconosce i suoi confini e al di sopra di questa naturale sorgente di cognizione ne pone un'altra soprannaturale, la fede, destinata per dono grazioso di Provvidenza ad estendere e compire, quanto quaggiù è possibile, la cognizione derivata dalla prima. Però egli ammette due scienze distintissime, corrispondenti a quelle due potenze o principî subiettivi del nostro sapere, la filosofia e la teologia; e come, menato dall'istinto d'un animo eminentemente poetico, che tutto contempla nella forma del bello, prende Virgilio come simbolo della filosofia, così Beatrice prende per simbolo della teologia. Quin-

¹ *Inf.*, canto III.

di quelle parole, che servono d'introduzione acconcissima al ragionamento, con cui Virgilio nel canto XVIII del *Purgatorio* si fa a dissipare difficoltà sorte nella mente di Dante:

. quanto ragion qui vede
 Dir ti poss'io: da indi in là t'aspetta
 Pure a Beatrice, ch'è opra di fede.

Ora in questa introduzione sta appunto una nuova buona ragione per riprovare la interpretazione, che fa dire a Dante indefinibile per umano ingegno *là onde vegna lo intelletto Delle prime notizie*. In vero qual era precisamente lo scopo, a cui mirava il ragionamento di Virgilio? A Dante, non avendo inteso bene il principio da cui era partito il suo Maestro nel ragionamento antecedente, con cui questi aveva voluto spiegargli la natura dell'amore, era venuto a turbargli la mente e ad impedirgli di comprendere come l'amore potesse essere la radice di ogni merito o demerito dell'uomo che opera, questa obiezione:

Che se amore è di fuori a noi offerto,
 E l'animo non va con altro piede,
 Se dritto o torto va, non è suo merto.

Ora Virgilio, perchè la mente di Dante vedesse chiaro come il merito e il demerito dell'operare dell'uomo stesse insieme con quello che egli aveva detto circa il principio del suo operare, cioè circa l'amore, non doveva aggiun-

ger nulla di nuovo, ma solamente ritornare sulla natura dell'amore e più spiegatamente dirgliene l'origine. E questo infatti è quello che egli fa, quando, dopo averlo avvertito che da lui non si aspetti che quanto in questa materia può sapere la naturale ragione dell'uomo, prende a dirgli: *Ogni forma sustanzial*, con quel che segue. Ora qui è da riflettere, che conoscere e amare sono cose così connesse, che un subietto privo di conoscenza è impossibile che ami, e privo di amore è impossibile che sussista; perchè col solo conoscere non sarebbe intero, e un subietto non intero è lo stesso che un frammento di subietto. Dante la sapeva bene questa connessione strettissima dell'amare e del conoscere, che era uno dei più comuni insegnamenti dei filosofi dei suoi tempi e dei più incontriversi; onde, se la opinione sua quanto al conoscere fosse stata, che non se ne può sapere l'origine, si sarebbe sentito obbligato a professare un'opinione simile anche quanto all'amare, e per conseguenza in questo luogo del *Purgatorio* non avrebbe indotto Virgilio ad ammonirlo: *Quanto ragion qui vede Dir ti poss'io*, ma questi gli avrebbe dichiarato a dirittura e senza andare in troppe parole, che non poteva dirgli nulla, perchè nulla la ragione ne vede, e che per tutta questa bisogna gli conveniva aspettare i più alti ammaestramenti di Beatrice.

Pertanto quell'uomo non sape del luogo esaminato del *Purgatorio* non è da intendersi se-

condo la nuova interpretazione, ma si in quello stesso stessissimo significato che ha *l'uom non se n'avvede* in un altro luogo della medesima cantica, dove il nostro Poeta, esprimendo una delle più note leggi dell'attenzione intellettuale, dice:

Quando per dilettanze ovver per doglie
 Che alcuna virtù nostra comprenda,
 L'anima bene ad essa si raccoglie;
 Par che a nulla potenza più intenda,
 E questo è contra quell'error, che crede,
 Che un'anima sopr'altra in noi s'accenda.
 E però, quando s'ode cosa o vede,
 Che tenga forte a sè l'animo volta,
 Vassene il tempo, e l'uom non se n'avvede.
 Ch'altra potenza è quella, che l'ascolta,
 Ed altra è quella, che ha l'anima intera;
 Questa è quasi legata, e quella è sciolta.

In ambedue i luoghi ci significa la mancanza di una cognizione propria della riflessione; ma nè l'una nè l'altra cognizione manca all'uomo per un invincibile ostacolo, che stia nella sua stessa natura, bensì per una accidentale condizione in cui si trova. Onde, finchè egli rimane in questa condizione, necessariamente rimane anche privo di quella cognizione; ma egli può pure uscirne e il potere uscirne non consiste in altro, che nel potere riflettere su di sè e su quello che in sè avviene. Fin qui i due casi, a cui si riferiscono i due luoghi del *Purgatorio*, sono eguali del tutto; la loro differenza comincia solo a mostrarsi, quando si prende a considerare la

natura dell'oggetto, del quale si tratta d'acquistar cognizione per via di un ripiegamento del pensiero su noi stessi. Perocchè nel caso contemplato nel canto IV quest'oggetto è lo *scorrer del tempo*, e nel caso contemplato nel canto XVIII è invece la *provenienza dell'intelletto delle prime notizie*. Or chi non vede, che il ripiegare il pensiero su noi stessi per avvertire la successione delle nostre modificazioni e il movimento del tempo, è assai più facile che il ripiegare il pensiero su noi stessi per risalire fino all'origine prima di ogni nostro conoscimento? Chi non vede, che d'ordinario ogni uomo adulto, eccettuate le circostanze di breve durata, a cui l'Alighieri accenna nell'espone il primo caso, è capace di fare e fa realmente quella semplice riflessione, che è necessaria per accorgersi del tempo che passa; ma che all'opposto pochissimi degli stessi uomini adulti, o per nativa ottusità di mente, o per difetto di conveniente educazione intellettuale, o per impedimento posto dai casi e negozi della vita, sono capaci di fare le molte riflessioni e complicate ed astruse, colle quali soltanto è possibile di elevarsi fino a quel fatto primo, in cui s'inizia la potenza stessa del conoscere? Ma quello che è difficile, sia pur difficile quanto si vuole, non è impossibile; e quello, che non è impossibile, o prima o poi, o da un uomo o da un altro si fa; e così si va effettuando quella idea di progresso, che, se per i singoli uomini ha il valore di una legge mo-

rale, per tutta insieme l'umana famiglia ha quello d'una legge ontologica, voglio dire d'infallibile necessità. E a chi quest'idea, in sui primi albori della civiltà moderna, più che al nostro Poeta illuminò la mente e diè potenza a operare?

Luoghi del Poema di Dante

CHIOSATI O CITATI DAL PAGANINI.

<i>Inf.</i>	I, 30.	<i>Par.</i>	II, 19, 107, 140.
"	III, 35-39.	"	X, 82-139.
"	IV, 144.	"	XIII, 58.
"	VII, 73-96.	"	XIV, 1-9, 29.
<i>Purg.</i>	IV, 1-12.	"	XXIII, 25-30.
"	XVII, 91-96, 127.	"	XXIV, 91-94.
"	XVIII, 46-66.	"	XXVIII, 54.
"	XXI, 28.	"	XXIX, 49-51.
"	XXIV, 49-54.	"	XXXII, 2.
"	XXV, 63.	"	XXXIII, 115, 124.
<i>Par.</i>	I, 103-126.		

Autori o libri allegati nelle chiose.

Agostino (S.), pag. 26, 54, 64.	Lucrezio, pag. 48.
Aristotile, 26, 27, 28, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 80, 81, 85.	Muratori Lodovico, 36.
Alessandro Afrodisiaco, 36, 41.	Omero, 93.
Alessandro d'Ales, 27.	Orazio, 54.
<i>Apocalisse</i> , 66.	Ovidio, 54.
<i>Atti degli Apostoli</i> , 63.	Ozanam A. F., 21.
Averroè, 31, 33, 35, 36, 38, 39, 41, 44, 81, 82.	Pacuvio, 45.
Bartolo da Sassoferrato, 57.	Paolo (S.), 25.
Bettinelli Saverio, 93.	Petrarca, 36, 37.
Biagioli N. G., 14, 15.	Platone, 36, 48, 80.
Bonaventura (S.), 22.	Renan Ernesto, 38.
Bossuet, 63, 64.	<i>Retorici ad Erennio</i> , 45.
Buti (Da) Francesco, 13, 23, 34, 52, 53, 76.	Rosmini Antonio, 42, 61, 90.
Cano Melchior, 36.	Sartini Vincenzo, 73.
Cesari Antonio, 74.	Scoto Michele, 38.
Condorcet (de) M. G., 60.	Schelling Feder. Guglielmo, 68.
Conti Augusto, 73.	Seneca, 54.
Daniello Bernardino, 15, 16.	Socrate, 80.
Epicuro, 48.	Tolomeo da Lucca, 36.
<i>Esodo</i> , 87.	Tommaseo Nicolò, 15, 17, 21, 24, 54, 55.
<i>Evangelii</i> , 66, 84.	Tommaso d'Aquino (S.), 18, 20, 26, 35, 39, 40, 43, 49, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 92.
Fichte G. T., 61, 68.	Varchi Benedetto, 74.
Fracastoro Girolamo, 82.	Venturi Pompeo, 15.
Giustino Martire, 84.	Vico Giambattista, 41, 55, 58, 59, 60, 61, 62, 63.
Hegel Giorgio, 68, 69.	Vigne (Delle) Piero, 38.
Ippocrate, 84.	Virgilio, 54.
Livio, 57.	Vives Gian Lodovico, 36.
Lombardi Baldassarre, 15, 16, 74.	

INDICE

CARLO PAGANO PAGANINI RICORDATO DA UN SUO DISCEPOLO.	Pag. 5
I. Di un luogo del <i>Purgatorio</i> di Dante, che non sembra essere stato ancora dichiarato pienamente	„ 13
II. Sopra un luogo della Cantica del <i>Paradiso</i>	„ 23
III. L' <i>Averroè</i> della divina Commedia	„ 31
IV. Alcune osservazioni sulla <i>Fortuna</i> di Dante.	„ 45
V. Sopra un luogo del canto XXIV del <i>Paradiso</i>	„ 63
VI. Di un luogo filosofico della divina Commedia.	„ 73
Tavola dei luoghi del Poema di Dante chiosati o citati dal Paganini.	„ 101
Tavola degli Autori o libri allegati nelle Chiose.	„ ivi

Dante Alighieri. Divina Commedia 332239 LI
Author Paganini, G.P. D192d
Title Chiose a luoghi filosofici della Divina Commedia. Ypag

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

